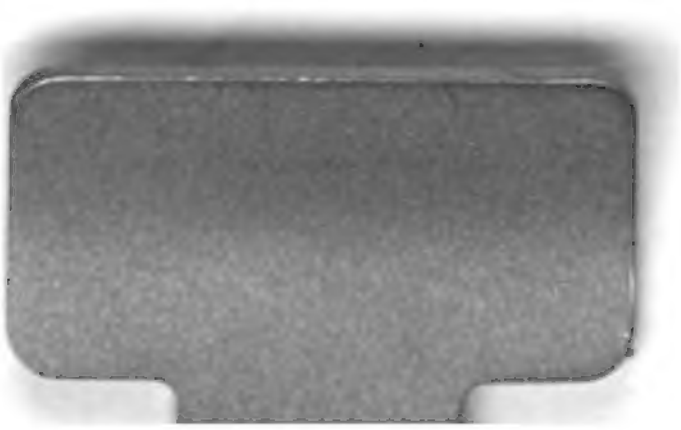
Ph. M. 182 pt – 1/4



Digitized by Google

<36610889700013

<36610889700013

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Ph. U.
182pt

Ph. U. 182pt

Zeitschrift

für die

Philosophie.

Herausgegeben

von

M. G. C. F. Fischhaber,

Professor der Philosophie am Königl. Oberen Gymnasium zu Stuttgart.

Erstes Heft.

Stuttgart,
bey J. F. Steinkopf.
1818.

136 B5 dii

Pl. 41. 182 pt
19 m

BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Vorrede.

Die „Zeitschrift für die Philosophie", welche hier vor dem Publikum erscheint, soll, nach dem Plane ihrer Verfasser, drey Zwecke zu erreichen streben, von denen der erste vielleicht nicht unpassend der dogmatische, der zweyte der kritische, der dritte der litterarisch-historische genannt werden kann.

Der dogmatische Zweck dieser Zeitschrift soll nehmlich dahin gehen, sich in einer deutlichen Sprache über interessante philosophische Materien überhaupt, und besonders über solche auszusprechen, die in die praktischen Verhältnisse der Zeit und des menschlichen Lebens eingreifen, um dadurch die Liebe zur Erforschung der Ideen des Wahren, Rechten und Guten theils zu beleben, theils ausgebreiteter zu machen.

Da ferner in unserem Zeitalter auf dem Gebiete der Philosophie nicht selten solche Darstellungen erscheinen, in denen sich der philosophirende Geist, sey es aus Originalitätssucht oder aus andern Gründen, oft wunderbar ausspricht, oder auch dem sogenannten Zeitgeiste sich mit einer allzugefälligen Biegsamkeit anschmiegt, so soll der zweyte — kritische — Zweck dieser Schrift dahin gehen, das Recht der Wahrheit gegen die, bey denen sich solches Streben offenbart, mit Bescheidenheit aber

Digitized by Google

Festigkeit durch Gründe zu vertheidigen, um das Urtheil des denkenden Publikums dadurch zu erwecken, und auf die Erforschung des Wahren hinzuleiten.

Der litterarisch-historische Zweck dieser Schrift soll der seyn: dem denkenden Publikum von Zeit zu Zeit den Zustand der Philosophie nach den Erzeugnissen, die der Geist auf dem Gebiete dieser Wissenschaft hervorbringt, in einem anschaulichen Bilde darzustellen, und die Aufmerksamkeit desselben auf solche Werke hinzuleiten, in denen die Verfasser nach ihrer Ueberzeugung die Merkmale eines ächten philosophischen Geistes zu finden glauben.

Gewiß gereicht es dieser Zeitschrift zu einer vorzüglichen Empfehlung, daß sie von dem, in jeder Hinsicht so verehrungswürdigen Herrn Geheimen Hofrath Schwab mit Beyträgen beehrt ist. Der Herausgeber hat aber auch von andern geschätzten Denkern des Vaterlandes, wie von den Herren Prof. Sigwart und G. Schwab die Zusage ihrer freundlichen Beyträge, und hofft überhaupt von den Kennern der philosophischen Wissenschaften des l. Vaterlandes in seinem Unternehmen unterstützt zu werden.

Stuttgart den 1. July 1818.

Prof. Fischhaber.

Digitized by Google

Erste Abhandlung *).

Von der Wahrheit, den Hauptzwecken und den Früchten der Ideen,

von

G. C. F. Fischhaber.

Jeder Mensch, in dem das Edlere seines geistigen Wesens lebendig geworden ist, weiß aus Erfahrung, daß in der Seele, sobald sie sich über das Sinnliche emporschwingt und ihren Blick auf das Höhere richtet, gleichsam eine neue Welt aufgeht, und Gefühle, Vorstellungen und Triebe in ihr erwachen, die alles Sinnliche weit übertreffen.

Die Vorstellungen, welche die freie reine Selbstthätigkeit des Geistes in diesem Zustande erzeugt, stellen solche Wesen, solche Vollkommenheiten, solche Ordnungen dar, die das Gepräge einer alles Endliche unendlich übertreffenden Größe und Herrlichkeit an sich tragen, und

*) Da die Ideenlehre für jeden Denker schon an sich ein so hohes Interesse hat, das durch vielfache Anregungen der Zeit noch mehr erhöht worden ist, und die Ansichten über das Wesen und die Zwecke derselben unläugbar bey Vielen sehr unbestimmt sind, so glauben wir den Lesern unserer Zeitschrift nicht zu mißfallen, wenn wir ihnen unsere von allem Systemgeiste freye Ansicht über dieses Thema deutlich vorzulegen bemüht sind.

Digitized by Google

von denen ebendaher in der Welt der sinnlichen Erfahrung kein vollkommen entsprechendes Gegenbild aufgezeigt werden kann. Diese aus der reinen Geistesthätigkeit hervorgehenden, etwas Vollendetes darstellenden Vorstellungen werden in der Sprache der Philosophie — Ideen genannt.

Zwar schweben diese erhabensten aller Vorstellungen dem Geiste nur in den Momenten seiner höchsten genialischen Wirksamkeit in vollendeter Klarheit vor, und nie lassen sie sich vollkommen in die Form des beschränkenden Verstandes, am wenigsten aber in die Fesseln des todten Buchstabens schlagen. Davon sind z. B. Plato's Werke, besonders seine Andeutungen über die Ideen des Guten (VI. Buch von der Republik); so wie Fichte's Ansichten von den Ideen (in der Schrift: von dem Wesen des Gelehrten) die sprechendsten Beweise; und gerade die vortrefflichsten Geister scheinen das Unerreichbare der Ideen am tiefsten gefühlt und am lebendigsten erkannt zu haben. Wer aber darum die Ideen für leere Bilder einer steigernden Phantasie, oder für bloße Gebilde menschlicher Denkkraft halten wollte, denen kein wahres Seyn entspreche, der würde sehr irren; da sich dem denkenden Forscher die Realität der Ideen, das ist, die Wahrheit: daß den Ideen nicht bloß das Daseyn in dem menschlichen Geiste zukomme, sondern daß sie ein Wahres, auch ausser dem menschlichen Geiste — Reales bedeuten, durch das übereinstimmende Zeugniß jener Grundwahrheiten bestätiget, deren vernünftiges Fürwahrhalten nach unserer innigsten Ueberzeugung die Basis aller menschlichen Wahrheit bildet.

I.

Von der Wahrheit der Ideen.

Schon das Gefühl der edelsten Menschen bürgt uns für die Richtigkeit der Behauptung, daß den Ideen ein wahres, reales Seyn in dem angegebenen Sinne zukomme.

Wir stellen nehmlich als die erste jener Grundwahrheiten folgenden Satz auf:

A. Was mit den Aussprüchen der von der Vernunft geleiteten Gefühlskraft so innig harmonirt, daß sich diese von der Empfindung der Realität desselben nicht lossagen kann, das muß von einem von dem reinen vernünftigen Gefühle beseelten Menschen als objektiv wahr angenommen werden.

Haben aber nicht zu allen Zeiten die vortrefflichsten Menschen das wahre Seyn der Ideen in dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens auf das innigste empfunden? Sagt es dem von edlem Wahrheitssinne beseelten Manne, wenn er mit reifer Urtheilskraft den Geist, der in der Wissenschaft lebt, ermißt; sagt es ihm nicht schon die innere Stimme seines Gefühls, daß der Schöpfer eines solchen Werkes nur durch die lebendige Wirksamkeit der erhabensten Vorstellungen in seiner Seele fähig war, ein solches Gebäude zu entwerfen? Fühlt es der vom Schönheitssinne belebte Geist bey der Anschauung der Majestät der Natur und der Werke der Kunst nicht lebendig, daß unter der Hülle dieser Werke ein Reichthum von Ideen eines Geistes liege? Und ist es nicht das aus dem künstlerisch gebildeten Stoffe hervorleuchtende Daseyn der Ideen, das den empfindenden und denkenden Geist so lebendig anspricht? Dasselbe zeigt sich bey der Betrachtung edler Thaten.

Digitized by Google

Wer nehmlich einen regen Sinn für die Tugend, und eben damit für den wahren Adel der Menschheit hat, dem sagt bey der Betrachtung jeder edlen That ein geheimes Bewußtseyn, daß in der Seele dessen, der sie vollbrachte, die herrliche Idee der Tugend gelebt habe; ja! er wird bey der Betrachtung mit Freuden des Daseyns eben dieser Idee und einer gleichen Kraft, sie zu erfassen, in seiner Seele inne.

So fühlten zu allen Zeiten die lebhaftesten Denker, die gefühlvollsten Künstler, und Menschen von dem reinsten sittlichen Gemüthe das Daseyn und die Wirksamkeit der Ideen der Wahrheit, Schönheit, Tugend und des Rechtes; und wenn sie schon gleich dem unsterblichen Dante, der an dem Ziele seiner göttlichen Komödie ausruft:

O! quanto è corto 'l dire, e come fioco
Al mio concetto*)!

wenn sie schon gleich diesem den unendlichen Abstand des in die Bande des Körpers geworfenen Geistes von dem Olympe der Ideen auf das tiefste empfinden, so ist ihnen doch das Daseyn der Ideen ebenso gewiß, als das im Gefühle sich vor Allem kundgebende eigene Seyn.

B. Aber auch die Denkkraft leitet den Forscher auf die Erkenntniß der Wahrheit der Behauptung hin, daß den Ideen ein wahres, reales Seyn zukomme. Wir stellen nehmlich als die zweite der oben angedeuteten Grundwahrheiten folgenden Satz auf:

Was mit den Aussprüchen der gesetzmäßig angewandten Erkenntnißkräfte so vollkommen harmonirt, daß diese der Vorstellung der Realität desselben nicht widerstehen können, das muß von dem Menschen als einem

*) O! wie karg ist das Wort! wie schwach
Für meine Gedanken! —

vernünftig erkennenden Wesen für objektiv wahr gehalten werden. Der denkende Geist des Menschen aber findet, wenn er vor seine eigene Werkstätte gleichsam hintritt, und sich zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, theils unmittelbar als die Erzeugnisse seiner höchsten Wirksamkeit solche Vorstellungen in sich, die eine geschlossene Vollendung ausdrücken; theils wird er durch die Erkenntniß, daß ohne das Seyn der Ideen in der Seele selbst die Begriffe nicht denkbar wären, mittelbar auf die Annahme des wahren Seyns der Ideen hingeleitet.

Betrachten wir die vorstellende Seele auf den verschiedenen Stufen der sinnlichen, der verständigen und vernünftigen Thätigkeit.

So lange die Seele noch auf der ersten dieser Stufen steht, und ihre Thätigkeit einzig in dem Auffassen der Sinneneindrücke befangen ist, geht ein Meer wandelnder Erscheinungen in ihr vorüber, die, wie die Sonnen des Heraclitos, mit jedem Tage geboren werden und wieder sterben. Es ist nichts Festes, Dauerndes in ihr.

Sobald aber der Verstand zu wirken beginnt, so knüpft er die Mannigfaltigkeit des angeschauten Stoffes durch das Band der Begriffe, Urtheile und Schlüsse in eine Einheit, und es bildet sich nun durch die Aufnahme des Stoffes der sinnlichen Welt in die Formen des Verstandes, eine neue Ordnung der Dinge, so daß der Verstand als der Schöpfer der idealen Welt betrachtet werden kann.

Wenn aber der Geist des Menschen sich auf die dritte Stufe erhebt; wenn die Vernunft und das ihr eigene Streben — nach dem Unendlichen in ihm sich zu regen beginnt; so geht der Seele die Erkenntniß auf,

daß, so groß und herrlich auch die von dem Verstande begriffene Sinnenwelt sey, doch die Grenzen dieser Sinnenwelt nicht die Grenzen des geistigen Forschens und Strebens seyn können. Durch reine Thätigkeit erschafft sich nun der Geist Vorstellungen solcher Wesen, solcher Ordnungen, solcher Eigenschaften, die etwas Vollendetes darstellen — und strebt, alles auf das ewige absolute Wesen des Urgrundes aller Dinge hinzuführen! Auf diesem Standpunkte wird sich der vollendet entwickelte Geist des Menschen durch die Betrachtung der Erzeugnisse seiner höchsten Wirksamkeit des Daseyns der Ideen in seinem Denken bewußt.

Aber entspricht denn auch, wird der Gegner sagen, den Ideen, deren wir uns subjektiv bewußt sind, ein objektives Seyn, da ja bey den meisten nur ihre Darstellung, gleichsam ihr Bild, in dem Geiste, — das durch sie Dargestellte aber außer und über dem Geiste liegt? Dieses zu glauben, nöthiget uns jene Grundwahrheit, die, wenn der vorstellende Geist mit sich selbst in Harmonie bleiben soll, eben so gültig für die übersinnliche als für die sinnliche und verständige Erkenntniß ist. Dieser Grundwahrheit zufolge aber behaupten wir, daß, so gewiß die auf Anschauung und Verstandesbegriffen, die doch subjektive Geistesformen sind, gegründete gesetzmäßige Erkenntniß als eine objektiv gültige angenommen werden muß, ungeachtet wir nie das Reale an sich, sondern nur das vorgestellte Reale erfassen; daß eben so gewiß die aus der reinsten Thätigkeit der Denkkraft hervorgehende gesetzmäßige Erkenntniß (der Ideen) als eine reale Erkenntniß angenommen werden müße; da es ja dort wie hier, und hier wie dort eine und dieselbe Nothwendigkeit des gesetzmäßigen geistigen Handelns ist.

Aber — wem auch das Daseyn der Ideen nicht durch unmittelbares Bewußtseyn helle geworden ist, dem kann, wenn er nur den Schlüssen der Vernunft zu folgen geneigt ist, mittelbar, zwar nicht das vollkommen entwickelte, aber doch das virtuelle Daseyn der Ideen in seiner Seele deutlich werden. Denn es gibt wohl keinen am Geiste gereiften Menschen, der nicht in seiner Phantasie einen gewissen Reichthum schöner und erhabener Bilder, in seinem Verstande eine Summe wahrer Begriffe, in seinem Gemüthe einen Schaz edler Empfindungen und Maximen trüge! Wie könnte er aber den Bildern seiner Phantasie, den Begriffen seines Verstandes, den Empfindungen seines Gemüthes die Merkmale der Schönheit, Wahrheit und Güte beylegen, wenn er nicht die Erkenntniß der Grundzüge des Wahren, Schönen und Guten, mithin die Idee als Maaßstab zur Erkenntniß desselben in seinen einzelnen Erscheinungen besäße? Diese Wahrheit ist es, die Plato, der Fürst der Philosophen, mit siegender Kraft in dem Phädon, Menon, Euthyphron und mehreren Dialogen vertheidigte. Wenn aber die Wahrheit, die unser Geist erkennt, die Schönheit, die unser Auge in den Erscheinungen ergözt, die edle That, die unser Gemüth mit Achtung erfüllt, etwas Wahres und Wirkliches ist: wie vielmehr muß das, von dem alles Erscheinende nur das unvollendete Abbild ist, wie vielmehr muß dieses das Gepräge der Wahrheit an sich tragen? — Wie vielmehr diesem ein wahres, objektives Seyn entsprechen?

C. So wie aber das Gefühl der edelsten Menschen, und die Denkkraft des forschenden Geistes auf die Wahrheit der Ideen hinleitet, eben so wird diese durch das edle Streben des auf ein Höheres und Unendliches hingerichteten Willens bestätiget.

Wir glauben nehmlich, als die dritte der am Anfange unserer Untersuchung angedeuteten Grundwahrheiten folgenden Satz aussprechen zu dürfen:

Was mit den Forderungen der von der Vernunft geleiteten Willenskraft so vollkommen harmonirt, daß der Wille dem Verlangen der Realität desselben nicht widerstehen kann, das muß von dem Menschen als einem vernünftig handelnden Wesen für objektiv wahr gehalten werden.

Alle Menschen von großer Seele aber, die sich das hohe Ziel setzen, in der Wissenschaft, Kunst und in dem Leben etwas Vollendetes darzustellen, sind auch aus diesem praktischen Grunde von der Wahrheit der Ideen erfüllt, indem ja der ganze Eifer ihres Willens auf die lebendige Erweckung der Ideen in dem Geiste, und die Verwirklichung derselben in dem Kreise ihrer praktischen Thätigkeit hindringt.

So trägt der von reiner Wahrheitsliebe entzündete Forscher das Urbild eines vollkommenen Gebäudes der Wahrheit in sich, das er in dem Innern seines Geistes immer mehr aufzuhellen, und dessen Grundzüge er in den Denkmalen der Wissenschaft zu finden, und den Erzeugnissen seines eigenen Geistes so viel möglich einzubilden rastlos strebt. Eben so der bildende Künstler und der wahre Freund der Kunst.

Jener strebt durch seinen schöpferischen Genius dem zeitlichen Gebiete die ewigen Ideen der Schönheit und Erhabenheit einzubilden; dieser die den zeitlichen Erscheinungen entstrahlenden Züge der urbildlichen Vollkommenheit zu finden, zu erfassen und zu genießen. Eben darum aber ist ihr Geist von dem Glauben an das wahre Leben der Ideen erfüllt, weil ihr ganzes Wollen und Trachten auf die Erfassung derselben hingerichtet ist.

Am lebendigsten ist der Freund des Rechtes, der Tugend und der wahren Religion um der Forderungen seiner handelnden Vernunft willen von dem Glauben an die Wahrheit der Ideen erfüllt.

Denn getrieben von der Sehnsucht nach einem Höheren und Vollkommenen, strebt er die Ideen des Rechtes und der Tugend durch Wort und That, wie es einem Manne geziemt, überall auszudrücken, und ihre Herrschaft in der Welt geltend zu machen. Dieser edle Trieb nach dem Unendlichen, der ihn über das Sinnliche erhebt, ist ihm aber auch das sicherste Unterpfand, daß der Idee einer höchsten allwaltenden Vernunft, daß der Idee einer reinvernünftigen, sittlichen Ordnung der Dinge, auf die das Endliche, Vernünftige hingeleitet werden solle; daß der Idee eines freyen, in uns lebendigen und unsterblichen Geistes, der das ewig Wahre, Schöne und Gute erkenne — ein wahres Seyn entspreche! So trägt also der Mensch auch in dem edlen unaustilgbaren Streben seines Willens nach Vollendung ein sicheres Unterpfand von der Wahrheit der Ideen.

Ja! es ist kein leerer schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Thoren.
Im Herzen kündet es laut sich an,
Zu was Besserem sind wir geboren.
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuschet die hoffende Seele nicht!

II.

Von den Hauptzwecken der Ideen.

Wir gehen nun zu der zweyten Hauptfrage unserer Untersuchung — nehmlich zu der Frage über: welches die Hauptzwecke der Ideen seyen?

Bey dem Gedanken an diese Frage stellen sich uns und gewiß jedem mit dem Geiste der Philosophie der Zeit vertrauten unbefangenen Leser jene zwey Abwege dar, auf denen einige Philosophen unserer Zeit wandeln, und deren einen man mit vollem Rechte den Hyperidealismus der Spekulation, den andern den Hyperidealismus des Lebens nennen kann.

Es gibt nehmlich unter den Philosophen des Zeitalters solche, die auf den Flügeln ihrer allzufeurigen, himmelanstrebenden Phantasie sich auf die Höhe der Ideen emporschwingen, und von dieser Höhe herab die Erfahrung für einen leeren Schein, das Endliche für das wahre Nichts erklären. Das sind die, von denen der unsterbliche Schiller sagt: daß die Welt so weit unter ihrem Blicke liege, daß sie die kleinen Menschlein da unten nicht mehr wallen sehen.

Es gibt aber auch solche Philosophen, die zwar die Welt und das Endliche in Ehren halten — denn das ist der Schauplatz ihres Wirkens — aber die Menschheit, ja! selbst die Natur geht ihnen in ihrem Schneckengange viel zu langsam. Der Staat, die Kirche, die Schule, alles ist viel herrlicher in der Idee. Sie wollen daher Alles mit einemmahl auf die Höhe der Ideen erheben. Das Alte muß vergehen, damit die Idee auf freyem Boden floriren könne.

Aber gewiß weder jenes, noch dieses kann die Bestimmung der Ideen seyn! Denn so lange der Mensch auf dieser Erde lebt, steht er gleichsam auf der Brücke zwischen der Ideen- und Sinnenwelt. Unverwandt soll zwar unser Blick zu den Ideen, als dem ewig Wahren, hingerichtet seyn; der denkende Verstand aber, der die Willenskraft bey der Einführung der Ideen in die Zeitlichkeit leiten soll, muß auch die relativ-gültige Wahrheit

der anschaulichen Welt erkennen; er muß auf die Gesetze der Natur so wie der freyen Welteinrichtungen sehen, und ihre zeitliche Empfänglichkeit für die Ideen berücksichtigen, wenn er seinen Zweck auf der Bühne des Lebens nicht verfehlen will.

Wir behaupten dagegen, daß die Ideen für den auf der Mitte zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen stehenden Menschen einen dreyfachen Zweck haben, von denen der erste der speculative, der zweyte der critisch-ästhetische, der dritte endlich der praktische genannt werden kann.

A. Die erste Bestimmung der Ideen ist unstreitig die, daß der denkende Geist des Menschen an ihnen bey seinem Forschen nach dem Wahren, Schönen und Guten ein höchstes Gesetz und einen absoluten Beziehungspunkt erhalten sollte. Die Idee des Wahren soll in dem Gebiete der Wissenschaft, die Idee des Schönen in dem Gebiete der Kunst, die Idee des Rechtes und der Tugend in dem Gebiete des Lebens als das Höchste anerkannt werden; und da Gott in dem Systeme der Wesen der letzte Realgrund alles Wahren, Schönen und Guten ist, so muß Er auch in dem Systeme unsers Geistes als der höchste Idealgrund aller Vollkommenheiten erscheinen! Dem menschlichen Geiste aber offenbart Er sich am hellsten — durch die Idee! Auf diese Weise ist nach dem herrlichen Ausspruche Plato's (in dem VI. Buche von der Republik) „die Idee Gottes, der das wahrhaft Gute ist, in der Sphäre des Geistigen in Beziehung auf die Vernunft und das durch die Vernunft Erkennbare eben das, was die Sonne in der Sphäre des Sinnlichen in Beziehung auf das Auge und das Sichtbare ist." Dazu vor Allem hat also der Schöpfer unsers Geistes den Aether der Ideen über dem niedrigen

Kreise unserer Sinnenerkenntniß gewölbt, daß wir auf der dunkeln Bahn des Lebens hellleuchtende Gestirne vor Augen hätten, in denen wir stets den Abglanz des Ewig-wahren, Schönen, Guten, und der Gottheit, die die lebendige Quelle aller Vollkommenheit ist, erkennen könnten!

Dieß ist der erhabene speculative Zweck, den die Ideen haben.

B. Die Ideen haben aber auch einen critisch-ästhetischen Zweck; denn ihre Keime sind der menschlichen Seele dazu eingepflanzt, daß sie durch sie den Werth alles Wissens, aller Künste, so wie aller Thaten des Lebens prüfen und bestimmen; aber auch alles Vortreffliche in seiner ganzen Fülle durch sie empfinden könnte.

Unstreitig bilden die Ideen den höchsten Areopag in den Angelegenheiten der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens. Denn wer will den Standpunkt einer Wissenschaft, wer ihre Höhe oder Niedrigkeit ermessen, wenn er nicht die Grundzüge, die die Wissenschaft in vollendeter Gestalt erfordert, wenn er nicht die Grundzüge der Idee der Wissenschaft in seinem Bewußtseyn erkannt hat? — Wie könnte der menschliche Geist über die herrlichen Werke der Natur und der Kunst, wie über die Vortrefflichkeit oder Verdorbenheit des Geschmacks ein verständiges Urtheil fällen, wenn er nicht die Idee der Schönheit und die über allen Wechsel erhabenen Grundzüge derselben zum Maaßstabe der Beurtheilung besitzt?

Wer könnte die große Seite der Geschichte der Menschheit erfassen, wer der menschlichen Tugend ihre Stelle in dem Pantheon der Menschheit anweisen, wenn er nicht die Idee vollendeter Tugend erkannt hat, durch deren Hülfe allein das Erhabene von dem Niedrigen, das Edle

von dem Unedlen unterschieden werden kann? Zu diesem Ende strebt die Denklehre die Idee der Wahrheit, die Geschmackslehre die der Schönheit, die Sitten- und Rechtslehre die Ideen der Tugend und des Rechtes, und die Religionslehre die Idee des göttlichen Wesens in ihrer Reinheit zu enthüllen; und in diesem Sinne verdient die Philosophie den Namen der Wissenschaft der Ideen, indem sie die ersten aus dem concreten Zeitlichen scheidend zu einem reinen abgesonderten Bewußtseyn bringt, um eine feste Regel zur Prüfung des Erscheinenden zu haben.

Die Ideen machen aber auch (und dieß nenne ich ihren ästhetischen Zweck) den Geist allein fähig, das aus der Erscheinung hervorleuchtende Vollkommene, die ewige Form des Wahren, Schönen und Guten in ihrer ganzen Herrlichkeit zu empfinden.

Denn es ist nicht der bloße Verstand, mit dessen Architektonik als mit einem Organon wir dem erhabenen Geiste, der in den Systemen eines Plato, Spinoza und Leibnitz lebt, auf die Spur kommen; es ist nicht der bloße Sinn und Phantasie, mit denen wir die Kühnheit in Dante's, die Ueppigkeit in Ariosto's und die Zartheit in Petrarka's Gesängen fühlen und ermessen können; nein! nur ein verwandter Sinn, nur eine von den Ideen des Wahren, Schönen und Erhabenen belebte, erleuchtete und getriebene Seele kann auch das Wahre, Schöne und Erhabene ergreifen; und was Plato in dem vortrefflichen Dialogen Jon von der Poesie sagt: „daß die lebendige Begeisterung, die den Dichter und Künstler beseelt, auch den Dollmetscher ergreift und seine Seele erweckt, wenn sie den Anklang seiner Gesänge vernimmt; daß auch der Lobpreiser Homers nicht bloß ein Kunstverständiger, sondern ein Gottgetriebener seyn müße; das gilt von Allen denen, die den Geist der Wis-

ſenſchaft, die Werke der Kunſt, und die großen Thaten des Lebens empfinden und bewundern ſollen. Die Ideen, die den Geiſt der Schöpfer dieſer Werke beleben, erleuchten und erheben — dieſe ſind auch das belebende Princip für die Empfindung ihrer Vortrefflichkeit; und eben darin beſteht nach unſerer Anſicht der äſthetiſche Zweck der Ideen.

C. Die Ideen haben aber auch einen hohen praktiſchen Zweck. Denn ſo wie ſie jeder Thätigkeit des Menſchen die unverwandte Richtung auf ein Abſolutes vorzeichnen, ſo ſind ſie auch die einzigen ſichern Leitſterne für ein ſtufenweiſes, aber richtiges Fortſchreiten von dem Unvollkommenen zu dem ſtets Vollkommenern, und nur durch Achtung gegen ſie und gegen die ſchon verwirklichten Züge derſelben kann dieſer Uebergang ein ins Beſſere bildender und wahrhaft fortſchreitender werden. Denn unmöglich können wir den Ideen jene Alles zertrümmernde Kraft beylegen, die ihnen Fichte in ſeinem Werke über das Weſen des Gelehrten (S. 41.) zuſchreibt, wenn er ſagt: „Wo die göttliche Idee rein und ohne Beymiſchung des natürlichen Antriebs ein Leben gewinnt, da baut ſie neue Welten auf die Trümmer der alten auf.“ Wir behaupten vielmehr, daß, wer den Zweck der Ideen richtig erkannt hat, daß eben dieſer bey allem Streben nach Vollkommenheit die in der wirklichen Welt ſchon ausgedrückten Züge von Vollkommenheit heilig achten, und die Erzeugniſſe ſeiner geiſtigen Thätigkeit in freundlichen Einklang mit den ſchon verwirklichten Spuren der Ideen zu bringen ſtreben ſolle!

Beyſpiele können dieſe Wahrheit am anſchaulichſten beweiſen.

Wer durch ſeine geiſtige Thätigkeit das Gebiet der Wiſſenſchaft wahrhaft erweitern will, der darf nicht auf

die Umkehrung des ganzen Systems der von dem menschlichen Geiste erkannten Wahrheiten ausgehen; vielmehr muß er die von der Vorwelt erkannten und in den Denkmalen der alten und neuen Welt ausgedrückten Züge der Wahrheit achtend aufnehmen, und sie mit den Erzeugnissen seines Geistes zu verbinden suchen. Zu allen Zeiten verursachten auch solche Systeme, die alles Alte verwerfen, und Alles neu machen wollten, in den Regionen des Geistes nur ein schnell vorübergehendes Geräusche, und ihr Glanz glich stets nur dem eines flüchtig vorübergehenden Meteores.

Eben so verhält es sich mit dem Gesetzbuche des Schönen, und der thätigen Ausübung dieser Gesetze. Wer nehmlich die ewige Lehre des Schönen vervollkommnen, oder wer selbst vollendete Muster der Kunst, die auf eine unvergängliche Verehrung gegründeten Anspruch machen sollen, darzustellen bestrebt ist, der muß die Züge der vollendeten Idee des Schönen, wie sie vorzüglich in den klassischen Werken des Alterthums sichtbar sind, achtend erkennen, und bey der Nachbildung derselben sie nur von der Beymischung der Sinnlichkeit, durch die sie getrübt sind, immer mehr zu reinigen suchen. Nur auf diese Weise kann die Geschmackslehre und die thätige Anwendung der Künste immer mehr veredelt und vervollkommnet werden!

Dasselbe offenbart sich auf dem Gebiete des rechtlichen und sittlichen Handelns. — Denn wer mit Verwerfung aller bisher von den vernünftigsten Männern anerkannten Principien des Rechten und Guten sich selbst oder Andern ganz neue Regeln für ein äusseres und inneres vernunftgemässes Leben und für die Bildung zu beydem — mithin für Recht, Tugend und Erziehung — setzen wollte, der würde gewiß weder selbst

wahre Fortschritte in Recht und Sittlichkeit gewinnen, noch Andere von dem Unvollkommenen zur Vollkommenheit erheben! Nothwendig müssen vielmehr solche Rechtsgebäude, solche Moralsysteme, solche Erziehungstheorien in sich selbst zerfallen, welche weiser als die ganze Vorwelt seyn möchten, und die von dem Forschungsgeiste der denkenden Vorwelt erkannten und zu Gesetzen erhobenen Grundzüge des Rechten und Guten verwerfen wollten.

Die wahre Erkenntniß der Ideen lehrt uns vielmehr auch im Rechtlichen und Sittlichen die vorgezeichneten Spuren der Ideen heilig zu achten, und auf diese Weise von dem Standpunkte der schon erreichten Vollkommenheit nach dem unendlichen Ziele der Vollendung in einer stufenweisen Annäherung zu streben. Und auf diese Weise wäre auch der praktische Zweck der Ideen nach unserem Urtheile richtig bestimmt.

III.

Von den Früchten der Ideen.

Betrachten wir nun noch nach ihren Hauptmomenten die herrlichen Früchte, die sich in der Rückwirkung der zu einem reinen und lebendigen Bewußtseyn erhöhten Erkenntniß der Ideen auf die Denk, Willens- und Empfindungsweise des Menschen offenbaren.

A. Es ist unläugbar, daß zur Vorstellung der Ideen schon eine höhere Richtung der intellektuellen Thätigkeit des Geistes erfordert wird. Denn so lange der vorstellende Geist sich nur dem Anschauen hingibt, oder sich auf dem Gebiete der dichtenden Einbildungskraft bewegt, ja! selbst so lange er nur aus den Anschauungen das Gesetzliche und die in ihnen liegenden Beziehungen her-

auszufinden ſtrebt, gelangt er nie zur Erkenntniß der Ideen. Er muß ſich erheben über die Wechſelgeſtalten des Zeitlichen, und zu dem Abſoluten und Unwandelbaren hinzudringen ſtreben!

Wenn er aber zum reinen Bewußtſeyn der Ideen gelangt iſt, ſo offenbart ſich die Rückwirkung dieſer Erkenntniß auch für ſeine ganze Weltbetrachtung auf eine herrliche Weiſe.

Mit der klaren Erkenntniß der Ideen geht ſeinem Geiſte gleichſam eine neue Sonne auf! Er erkennt es, daß in der Seele, die der Ideen fähig iſt, die Quelle eines beſſern, göttlichen Lebens ſtröme; er erkennt es, daß die Seele, in der die Ideen der Wahrheit, Schönheit und der Tugend zu vollendeter Klarheit erweckt werden können, nur aus der ſchöpferiſchen Kraft eines abſoluten Geiſtes, der ſelbſt die Urquelle der Ideen iſt, hervorgegangen ſeyn könne; er erkennt es, daß die Seele einer höheren Ordnung als der ſichtbaren angehöre, in der die Erkenntniß vollendeter Wahrheit, die Freude an vollkommener Schönheit und die Verwirklichung vollendeter Tugend ihr höchſtes Geſetz und das wahre Ziel ihrer Beſtimmung iſt.

Auf dieſe Weiſe verbreitet die zum reinen und deutlichen Bewußtſeyn erhobene Erkenntniß der Ideen ihre Lichtſtrahlen auch über die ganze Weltbetrachtung des Menſchen; und gerade die Wahrheiten, die das höchſte Intereſſe für den Menſchen haben, gewinnen durch die Erkenntniß der Ideen — für ihn an Wichtigkeit und Klarheit.

B. Auf gleiche Weiſe offenbart ſich der erhebende Einfluß, den die Ideen auf den Geiſt des Menſchen ha-

ben, in der Wirkung, die ihre lebendige Erkenntniß in dem Willen des Menschen erzeugt.

Wahre und lebendige Vollkommenheit der Erkenntniß ist die natürliche Mutter der Vollkommenheit des Handelns. Wer daher die Vortrefflichkeit der Ideen, den unnennbaren Werth der Wahrheit, den Zauber reiner sittlicher Schönheit und den Adel der Tugend und des Rechts lebendig erkannt hat, der muß auch von einem reinen Eifer nach Wahrheit, Recht und Tugend beseelt und ergriffen werden. Die Seele gleicht hierin einem Garten. Die Ideen sind gleichsam der Samen; das Licht ihrer lebendigen Erkenntniß gleicht der Sonne, die den Samen durch ihre Wärme belebt; und die Tugenden des Menschen sind die Früchte, die sich aus den Keimen entfalten. So sind es also die Ideen, die den edlen Trieb des Menschen durch ihr Leben erwecken und begeistern, und die ihm in der Wissenschaft, der Kunst und dem Leben eine feste Richtung auf das Ziel der Vollkommenheit geben, nach dem er streben soll.

Denn „das Streben der Ideen sich zu entwickeln, ist" — wie Fichte in seinem Werke über das Wesen des Gelehrten so vortrefflich sagt — „höher als alles Sinnliche; es ist unendlich mächtiger, und bricht mit stiller Gewalt sich Bahn durch alle Hindernisse."

So sehen wir den Leib des großen Galiläi sich vor der furchtbaren Inquisition beugen und seine Zunge die Wahrheit abschwören; unwillkührlich aber bricht doch sein von der Wahrheit ergriffener Geist auch nach dem Schwur, von dem die Seele nichts wußte, in die großen Worte: "E pur si muove!" *) aus. So war es die lebendige Idee der Schönheit, die den göttlichen Sänger Ariosto zu der Quelle der Musen immer wieder hin-

*) „Und doch bewegt sie sich!"

trieb, was auch sein Vater sagen mochte, der ihn, wie er selbst sagt, nicht nur mit Spornen, sondern mit Spießen und Lanzen in Glossen und Texte hineinjagen wollte. Und so war es auch nur die Idee eines reinen, von Tugend belebten Glaubens an Gott und Jesum, von der Luthers Seele so begeistert war, daß er unverwandt und mit unerschrockenem Muthe seine große Bahn verfolgte.

Diese erhabenen Beyspiele — wie deutlich beweisen sie, daß die mit Klarheit erkannten und mit Festigkeit ergriffenen Ideen der Wahrheit, der Schönheit und der Tugend auch dem Streben eines Mannes eine unerschütterlich-feste Richtung auf das Ziel der Vollkommenheit geben, das ihm die Vernunft vorhält.

C. Die herrlichen Früchte der Ideen offenbaren sich endlich auch in dem beseligenden Einflusse, den die zum reinen und hellen Bewußtseyn gelangte Erkenntniß der Ideen auf die ganze Stimmung der Gefühle derer hat, die für ihre Darstellung in dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens begeistert sind.

Nach dem Urtheile der gewöhnlichen Sinnen-Menschen ist zwar der Freund der Wissenschaften, der Künstler, der gerade, rechtlichdenkende und tugendhafte Mann, wenn er keine andern Schätze besitzt, ein armseliges Wesen! Sie haben auch ganz recht nach ihrem Standpunkte; denn sie begreifen nicht, daß es einen höheren Reichthum — einen Reichthum der Seele gibt, der den Liebhaber der Wahrheit, den Schöpfer des Schönen und den Freund der Tugend glücklicher macht, als alle Schätze der Welt.

Dieser Reichthum ist die Erkenntniß und das Leben der Ideen in seiner Seele. Denn wie beseligend muß es für das innerste Gefühl des Forschers der Wahrheit

seyn, wenn er mit dem reinen Auge seines Geistes das Urbild der Wahrheit betrachtet, und wenn ihm ebendamit über den Ursprung, das Wesen, die Gesetze und den Zweck seines Daseyns eine neue Welt aufgeht, die dem gemeinen Sinne verschlossen bleibt. Wie selig waren in dieser Hinsicht Plato, Spinoza, Malebranche und andere ausgezeichnete Denker! Ja, „die Idee ist" — wie Fichte sagt — „die Quelle aller Freuden und Genüsse des Denkers. Nur für sie mag er leben, und ohne sie würde ihm das Leben geschmacklos und verhaßt seyn."

Eben so — beseligend ist die Idee des Schönen bey dem Anblicke der Natur und der bezaubernden Werke der Kunst. Hohe Wonne durchströmt die Seele des gefühlvollen Menschen, wenn er die Werke der Natur und Kunst, in denen sich der Abglanz der Idee der Schönheit spiegelt, sinnend betrachtet. Er fühlt es, daß die Züge der herrlichen Gestalten, die ihm erscheinen, nicht vergänglich seyen, sondern aus einer höheren Welt in die seinem Auge geöffnete herüberstrahlen. Und wenn sich nun der Funken seines schöpferischen Genies an diesen Strahlen entzündet, so freut er sich, das Göttliche in seinen Werken nachzubilden, und lebt in seinem Werke gleichsam wie im Himmel. Dieß ist der himmlische Freudensaal, der nach dem herrlichen Gedanken des unsterblichen Schillers dem Dichter, der bey der Austheilung der irdischen Güter sich verspätete, als reicher Ersatz zu allen Zeiten offen steht.

Der seligste aber ist der, der schon hier die Idee des Rechts, der Tugend und der Liebe zu Gott in seinen Geist und in sein Wollen aufgenommen hat. Recht, Tugend und Gottesliebe ist ihm das Höchste. Darin lebt sein Geist fest und unerschütterlich unter den Stür-

men der Zeit. Mag auch die Aussenwelt düster um ihn seyn, in seiner Seele ist Licht, Ruhe, Trost und Freude.

Wer gedenkt hier nicht an das edle Leben und das herrliche Ende des großen Socrates? Wen ergreift nicht, wie Phädon von sich sagt, ein wunderbares Gefühl bey diesem erhabenen Schauspiele? Wem erscheint nicht der Mann selig in seinem Thun und Reden, der so edel und so furchtlos endete? Wer glaubt nicht, daß sein Hingang nicht ohne göttliches Geschick gewesen seye, und daß, wenn je einem Sterblichen, es ihm gewiß dort wohl ergehen werde?

Diesen hohen Geist und dieses selige Gefühl aber erzeugte nichts anderes — als der Geist der Ideen und die Wissenschaft der Ideen, die Philosophie, in ihm.

Was *) kann es darum Wünschenswertheres, was Achtungswürdigeres, was dem Menschen Nützlicheres, was seiner Würdigeres geben, als die Philosophie? Wem das Studium dieser Wissenschaft tadelnswerth scheint, von dem ist nicht zu begreifen, was er loben, was er seiner Achtung und seines Bestrebens würdig finden könne.

---

*) Cic. de Officiis L. II. c. 2.

Zweite Abhandlung.

Erörterung der Frage: Ob die Kantiſche Lehre von Gott Atheismus ſey oder nicht?

Von

J. C. Schwab.

Vorbemerkung.

Aus einer in der Leipziger Litteratur-Zeitung (Jahrg. 1817. Nro. 230.) befindlichen Recenſion erſah ich ohnlängſt, daß man noch immer darüber ſtreitet: ob die Kantiſche Lehre von Gott Atheismus ſey oder nicht? Dieß iſt, nach meinem Urtheil, ein Beweis, wie wenig gewiſſe Recenſenten die wahren Principien eines Syſtems zu faſſen, und die Fugen deſſelben zu durchſchauen im Stande ſind, und wie ſehr ſie ſich durch Stellen, die hie und da in den Schriften eines Philoſophen vorkommen, täuſchen laſſen. Die kleine Abhandlung, die ich hier dem philoſophiſchen Publikum vorlege, wird, wie ich hoffe, alle Zweifel über die erwähnte Frage heben. Der Verfaſſer hat hiebey nicht die Abſicht, die Kantiſche Philoſophie in einem gehäſſigen Lichte darzuſtellen, oder irgend Jemand zu verunglimpfen; aber er glaubt, daß auch hier das *suum cuique*, als Poſtulat der praktiſchen Vernunft, ſeine Anwendung finde.

Die Aufwerfung der Frage: ob die Kantiſche Lehre von Gott Atheismus ſey? konnte zu den Lebzeiten des Stifters der kritiſchen Philoſophie bedenklich ſcheinen; gegenwärtig iſt ſie es nicht mehr; denn die Beantwortung derſelben mag ausfallen, wie ſie will: ſo kann ſie Kant nichts mehr ſchaden. Und dann thut man einem Schriftſteller, der öffentlich erklärt hat, daß mit der bisherigen Metaphyſik eine gänzliche Revolution müſſe vorgenommen werden*), gewiß nicht unrecht, wenn man unterſucht, ob er nicht auch die bisherige Lehre von Gott zu revolutioniren und umzuſtoßen geſucht habe. Alles, was man von einer ſolchen Unterſuchung fordern kann, iſt: daß ſie mit Kenntniß der Sache und mit Unpartheilichkeit geſchehe.

Unter Gott verſtehen wir die verſtändige Urſache der Welt. Es kommt hier nicht darauf an, ob dieſer Begriff von Gott, nach dieſem oder jenem philoſophiſchen Syſteme, richtig oder unrichtig iſt; genug, es iſt der allgemein angenommene; und wer die Wirklichkeit oder die Exiſtenz**) eines ſolchen Weſens läugnet; wer behauptet, daß die Welt keine Urſache, oder daß dieſe Urſache keinen Verſtand habe, den nennen wir einen Gotteslängner. Man kann dieſen Begriff noch erweitern, und ihm noch mehr Merkmale beyfügen; aber die erwähnten drey Merkmale werden immer die weſentlichſten ſeyn.

---

*) S. Vorrede zur 2ten Auflage der Vernunft-Kritik, S. XX.

**) Ich ſage lieber: Exiſtenz oder Wirklichkeit, als Daſeyn, weil das letztere Wort ein Seyn im Raum zu bezeichnen ſcheint, das ſich bey Gott nicht denken läßt.

Das erſte, was wir nun zu unterſuchen haben, iſt: ob man nach den Principien der Kantiſchen Philoſophie ſagen kann, daß Gott exiſtirt.

Der Begriff der Exiſtenz findet ſich in der Kantiſchen Kategorien-Tafel unter den ſogenannten Modalitäts-Kategorien. Nun ſind die Kategorien bloße Gedankenformen, die außer unſerm Verſtand keine Realität und Objectivität haben, ſondern ſolche erſt erhalten, wenn ſie durch die Anſchauungen von Raum und Zeit ſchematiſirt, und in der Erfahrung dargeſtellt werden. Das läßt ſich aber von Gott nicht gedenken: Gott iſt nicht in Raum und Zeit; er kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn. Folglich kann man, nach Kantiſchen Principien, von Gott nicht ſagen, daß er exiſtire: oder, wenn man es ſagt, ſo verſteht man darunter bloß eine Exiſtenz in Gedanken.

Ich werde wohl nicht nöthig haben, das Geſagte weitläufig aus der Vernunftkritik zu beweiſen. Es iſt eine Grundlehre in der Kantiſchen Philoſophie, daß die Kategorien, oder die Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes, nichts als Functionen des Denkens, und bloß beſtimmt ſind, die Erfahrung möglich zu machen, und daß, wenn ſie nicht mit Raum und Zeit, und den Datis der Sinnlichkeit verbunden werden, ſie gar keine Bedeutung haben. Von den vielen Stellen, wo Kant dieſes ſagt, begnüge ich mich nur folgende anzuführen: „Die Kategorien ſind nichts als Gedankenformen, die bloß das logiſche Vermögen enthalten, das Mannigfaltige, in der Anſchauung gegebene, in ein Bewußtſeyn a priori zu vereinigen; und da können ſie, wenn man die uns allein mögliche Anſchauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als die rein-ſinnlichen Formen (von Raum und Zeit), durch die doch wenigſtens ein

Objekt gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, gar nichts bedeutet*)." Die Kategorie der Existenz ist also, wie jede andere, bloß eine gewisse Art, wie unser Verstand das in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige der Anschauung verbindet, und zur Einheit der Apperception bringt. Mithin kann die Existenz keine Bestimmung eines von unserer Vorstellung verschiedenen Wesens seyn.

Dieses ist auch der Kantischen Lehre von den Phänomenen und Noumenen gemäß. Gott ist ohne Zweifel kein Phänomen, sondern ein Noumen, d. i. ein bloß durch den Verstand denkbarer, transscendentaler Gegenstand. Bey einem Noumenon hört aber, wie Kant ausdrücklich sagt**), der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf. Mithin kann man von einem Noumenon nicht sagen, daß es existire. Man kann also auch von Gott die Existenz nicht prädiciren. „Euer transscendentaler Gegenstand", sagt Kant***), „ist bloß in euerm Gehirn, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden." Deutlicher läßt sich die Nicht-Existenz Gottes nicht aussprechen.

Vermöge eben dieser Principien kann Gott auch keine Kausalität beygelegt werden: denn der Begriff der Kausalität befindet sich unter den Kategorien; diese haben aber, wie so eben bemerkt worden, nur in so fern Bedeutung, als sie sich auf die Erfahrung beziehen, und dieselbe möglich machen. Eben so wenig findet der Grund-

*) Vernunftkritik, S. 305. 306.
**) Ebend. S. 308.
***) Ebend. S. 512.

Es ist deshalb, wenn der Fall des Art. 25 des Gesetzes vom 1. Juli 1869 nicht vorliegt, nach Art. 370 des Gesetzes vom 1. Juli 1869 [1] [2] [3] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [10] [11] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [23] [24] [25] [26] [27] [28] [29] [30] [31] [32] [33] [34] [35] [36] [37] [38] [39] [40]

solchen bloß idealischen Wesen, von keiner Existenz, keiner Kausalität, und keinem Verstand die Rede seyn kann.

Kant sagt von den Noumenen, daß sie nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen *); und da scheint es, daß wir die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken, zwar nicht behaupten, aber auch nicht leugnen können. Allein hiedurch wird für die Existenz Gottes nichts gewonnen, denn damit wird weiter nichts gesagt, als daß Gott für uns ein problematischer Gegenstand ist, daß er wenigstens für uns nicht existirt, und daß wir von einem Verstand, für den er existirte, keinen Begriff haben. Versteht man unter dem Möglichen nicht bloß dasjenige, dessen Begriff keinen Widerspruch enthält, sondern was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, wie Kant das Mögliche erklärt **); so sehe ich nicht, warum man nicht geradezu soll behaupten können, daß Gott, der kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung und der Erfahrung seyn kann, für uns unter die Unmöglichkeiten zu rechnen sey.

Das Resultat hievon ist, daß nach den Principien der Kant'schen theoretischen Philosophie Gott keine Existenz, keine Kausalität, kein Verstand, kein Wille u. s. w. beygelegt, und überhaupt lediglich nichts von ihm prädicirt werden kann. Gott wäre also im eigentlichen Verstande nichts. Wirklich führt Kant unter den verschiedenen Arten des Nichts auch die Noumenen auf. ***)

---

*) Vernunftkritik S. 347.
) Ebend. S. 265. *) Ebend .S. 347. 348.

Er muß also, wenn er konsequent seyn will, auch behaupten, daß Gott nichts, d. i. ein leerer Begriff ohne Gegenstand (ens rationis) sey.

Eine solche Lehre von Gott nehme ich keinen Anstand Atheismus zu nennen; denn der Atheist leugnet nicht, daß wir einen Begriff von einem Urwesen, von dem allerrealsten Wesen, von einer verständigen Ursache der Welt u. s. w. haben; aber er hält dieses für leere Begriffe, oder für bloße Kombinationen von Begriffen, ohngefähr wie die Begriffe von einem Centaur, einem goldnen Berg ꝛc., und er läugnet die Realität, die Wirklichkeit oder die Existenz dieses Wesens.

Ich weiß wohl, daß es in Deutschland so weit gekommen ist, daß man sich mehr fürchten muß, einen Schriftsteller des Atheismus zu beschuldigen, als selbst den Atheismus zu predigen; denn die Journalisten schreien im ersten Falle gleich über Intoleranz, Verleumdung u. s. w., ohne Zweifel, weil sie die Denk- und Preßfreyheit dadurch beeinträchtiget oder gefährdet glauben. Allein diese Freyheit muß bey allen Schriftstellern gleich seyn; und wenn es einem Philosophen erlaubt ist, ein atheistisches Lehrgebäude aufzustellen, so muß es einem andern Philosophen auch erlaubt seyn, ein solches System für das zu erklären, was es ist. Ueberdieß wird ja in unsern heutigen Staaten der Atheismus nicht mehr mit Feuer und Schwert verfolgt; und alles, was ein Schriftsteller in einem solchen Falle von seiner Regierung zu befürchten hat, ist ein Verweis, oder eine Erinnerung, in Zukunft vorsichtiger zu seyn.

Unvorsichtigkeit bey der Lehre von Gott kann man nun Kant keineswegs vorwerfen, denn er hat hinlänglich dafür gesorgt, sich gegen den Vorwurf des

Atheismus, wenn er ihm etwa hätte gemacht werden wollen, vertheidigen zu können; und zwar hat er solches gleich bey der Kritik gethan, wodurch er die bisherigen Beweise für das Daseyn Gottes umzustossen gesucht hat. Auf die Frage, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund von der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte, antwortet er: „ohne Zweifel; denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen; es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn" *). Er sagt ferner ausdrücklich: „daß wir einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber *nicht nur annehmen können und dürfen, sondern einen solchen voraussetzen müssen*" **). „Wir sind berechtiget", sagt Kant weiter ***), „die Weltursache in der Idee, nicht allein nach einem subtilern Anthropomorphismus (ohne welchen sich gar nichts von ihr denken lassen würde), nehmlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, ingleichem eine demselben gemäße Begierde (?) und Willen hat ꝛc. zu denken, sondern auch demselben unendliche Vollkommenheit beyzulegen." So scheint Kant mit dem gewöhnlichen Begriff von Gott wieder zusammen zu treffen.

Allein es fragt sich zuvörderst, ob alles dieses den Principien der Kantischen theoretischen Philosophie gemäß ist. Ich zweifle sehr daran; denn

a) geht Kant, indem er eine von der Welt verschiedene Ursache annimmt, mit dem Grundsatze der Kausalität aus der Sinnenwelt hinaus, wozu die Ver-

---

*) Vernunftkritik S. 723. 724.
**) Ebend. S. 725.
***) Ebend. S. 728.

nunft, nach den Principien seiner Philosophie, nicht befugt ist. Er sagt freilich, die Welt sey eine Summe von Erscheinungen, und Erscheinung setze etwas voraus, in welchem sie gegründet sey. Allein man hat längst bemerkt, daß durch den Ausdruck Erscheinung, in welchem schon der Begriff eines transscendentalen Grundes enthalten ist, das transscendentale Objekt erschlichen wird, und daß Kant sich statt desselben, bloß des Worts Vorstellung, um so mehr hätte bedienen sollen, da die Erscheinungen, wie er an mehreren Orten ausdrücklich sagt, bloße Vorstellungen sind *). Daß aber bloßen Vorstellungen ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen soll, läßt sich nach den Principien der Kantischen Philosophie nicht behaupten.

b) Wenn Kant sagt, daß wir das von der Welt verschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung, und mit einer Intelligenz, nicht nur denken dürfen, sondern auch denken müssen; so kann ich weder dieses dürfen, noch dieses müssen begreifen. Daß wir unsere Begriffe auf eine beliebige Art kombiniren und verknüpfen können und dürfen, und daß uns solches Niemand verwehren, und uns deßhalb tadeln wird **), das versteht sich. Aber die Frage ist, ob wir einen vernünftigen Grund dazu haben; und da sagt uns Kant an einem andern Orte, daß „die Kritik des reinen Verstandes es nicht erlaube, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihr als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligible Welten, sogar nicht einmal in ihrem Begriff auszuschweifen" ***). Das ist eben, als wenn

*) Vernunftkritik S. 521. 564. und a. O.
) Ebend. S. 725. *) Ebend. S. 345.

er sagte: die Vernunft verbietet uns zwar, die Kategorien der Kausalität, der Substantialität, der Nothwendigkeit ꝛc. auf Gott anzuwenden, und ihm Verstand, Willen, Freyheit u. s. w. beyzulegen, und wer es thut, handelt unvernünftig; allein diese Unvernunft schadet nichts, und wir werden deßwegen von Niemanden getadelt werden. Wir könnten ja sonst gar nichts von Gott denken". — Das ist freilich eine höchst sonderbare Art zu philosophiren. Zuerst beweiset man uns durch eine apodiktisch gewißseynsollende Theorie von der menschlichen Erkenntniß, daß wir von Gott lediglich nichts zu denken und zu sagen wissen, und führt hintennach als Grund, warum wir ihm gleichwohl Verstand, Freyheit, Willen u. s. w. beyzulegen berechtiget sind, an, weil sich ja sonst gar nichts von ihm denken lassen würde; —

c) daß wir Gott als einen ewigen und allmächtigen Welturheber denken müssen, ist nach Kantischen Principien noch unbegreiflicher; denn woher soll das müssen kommen, nachdem man uns bewiesen hat, daß wir von Gott lediglich nichts wissen, und nichts wissen können? Hoffentlich wird uns nichts nöthigen, etwas zu denken, das wir vernünftiger Weise nicht denken können. — Wenn man solche inkonsequente und grundlose Aeußerungen bey einem philosophischen Schriftsteller von so großem Scharfsinne findet, so geräth man in die Versuchung, sie für absichtliche Inkonsequenzen zu halten. —

d) Wenn Gott nichts anders ist, als ein regulatives Princip der systematischen und zweckmäßigen Einheit der Welt, so sieht man gar keine Nothwendigkeit, dieses Princip oder diese Idee zu schematisiren, zu realisiren oder gar zu personificiren. Dieß sind

ja, wie Kant ausdrücklich sagt, nichts als Illusionen und Dichtungen *); was zwingt mich zu solchen Selbsttäuschungen? — Kann ich die Natur nicht nach der Idee der Zweckmässigkeit studiren, ohne diese Idee zu schematisiren, zu realisiren und zu personificiren? Dieß sind, das Wenigste zu sagen, ganz unnütze und zwecklose Fiktionen. Ich soll, sagt Kant **), die Natur so studiren, als ob allenthalben, ins Unendliche, systemotische und zweckmäßige Einheit angetroffen würde. Gut; aber warum soll ich sie zugleich studiren, als ob sie das Werk eines weisen Urhebers wäre, oder als ob Gott existirte ***), da ich doch weiß, daß schon die Frage, ob Gott existirt, sinnlos ist? Diese Fiktion, ich wiederhole es, ist zu der Absicht, die man hiebey hat, ganz unnöthig. Ich wenigstens, wenn ich einmal überzeugt wäre, daß das, was wir Gott nennen, im Grunde weiter nichts ist als ein regulatives Princip von der systematischen Zweckmäßigkeit der Natur, würde mich von der Vorstellung, als ob dieses Princip ein volles Wesen, oder gar eine Person wäre, als von einem täuschenden Geschöpfe der Phantasie zu befreyen suchen; und ich glaube, daß mir solches, unter dieser Voraussetzung, ohne viele Mühe gelingen würde.

Wie sehr Kant selbst in Ansehung der Realisirung seines regulativen Princips schwankte, beweiset folgende Stelle: „So ist der transcendentale und einzig bestimmte Begriff, den uns die bloß-speculative Vernunft von Gott gibt, im genausten Verstande deistisch, d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objective Gültigkeit eines sol-

*) Vernunftkritik S. 611.
**) Ebend. S. 728.
***) Ebend. S. 700. 714. u. a. a. O.

chen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sey, denken können; wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besondern Gegenstand zu denken, und nicht lieber mit der bloßen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überschwenglich für den menschlichen Verstand, bey Seite setzen wollen, welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserer Erkenntniß, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann" *). Warum es mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserer Erkenntniß nicht soll bestehen können, wenn wir die Idee von dieser Einheit nicht (durch eine Illusion) realisiren und hypostasiren, bin ich, nach Kantischen Principien, nicht im Stande einzusehen. Wäre übrigens das, was Kant am Ende dieser Stelle sagt, richtig: so würde die systematische Einheit in unserer Erkenntniß mangelhaft und unvollendet seyn, wenn wir nicht einen weisen und allmächtigen Welturheber annähmen, wodurch denn das Daseyn Gottes hinlänglich erwiesen seyn würde. Man sieht aber leicht, wie wenig ein solches Argument bewiese, da uns, durch unsere Vernunft, die Vollendung der systematischen Einheit in unserer Erkenntniß nicht gegeben, sondern bloß aufgegeben ist, d. i. daß wir angewiesen sind, nach dieser Vollendung unabläßig zu streben. Und so

*) Vernunftkritik S. 703.

Klage ein schweres auf die ruhige Stadt, lastete drückend auf ihren Bewohnern und ihrem Gedeihen.

Arm und gedrückt war die Bevölkerung, die sich zahlreicher Schatzung fügte, auf so in Zeit und Art unbestimmte Forderungen hin, daß sie nicht wußte, ob sie nicht jeden Augenblick mit neuen Lasten zu rechnen hatte, um so mehr, da ihre Obrigkeit selbst gegen jedes Ansinnen, das ihr gestellt wurde, sich ablehnend verhielt. Es war ein Zustand, der jeden Fortschritt hemmte, Handel und Gewerbe, Ackerbau und Viehzucht niederhielt, und der Stadt, die ihn ertragen mußte, eine Stellung anwies, die sie weit hinter ihren Schwesterstädten zurückhielt.

Es schien nun so unserer Stadt, als dürfte sie hoffen, daß dieser Zustand nicht mehr lange andauern würde und so wollte Andreas Schepel zur Ruhe gehen, als ihn ein Bote aus Lübeck, der ihm bekannt war, in seine Wohnung führte, um ihn zu einer Besprechung mit seinem Obrigkeit dort zu bewegen.

Andreas Schepel wußte, daß Lübeck von der Hansa, deren Haupt es war, zu Tagfahrten berufen wurde, wo gemeine Hansestädte gehalten und Beschlüsse gefaßt wurden, die auch Lübeck angingen. Er wußte, daß Lübeck, wenn es sich weigerte, Gesandte zu schicken, oder Beschlüsse nicht annahm, in Gefahr kam, in Acht und Bann getan zu werden. Er wußte, daß Lübeck durch solche Beschlüsse, die es annahm, oft in Kriege verwickelt wurde, die es nicht wollte, und daß es dann Geld und Leute zu stellen hatte, um Hansestädte zu bekriegen, die es nicht bekriegen wollte.[1]

[1] Vergl. Koppmann, Hans. Geschichtsbl. 1871, S. 3 ff.

postulirt. Die Existenz Gottes ist daher ein Postulat der praktischen Vernunft, und der Tugendhafte kann sagen: ich will, daß Gott existire *).

Offenbar wird auf solche Art die Existenz Gottes nicht bewiesen; denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß Etwas deßwegen existire, weil man postulirt und will, daß es existire. So versteht es auch Kant nicht: Gott ist auch nach dieser Beweisart eine bloße Idee, die sich der Tugendhafte freywillig schafft, um seine moralische Gesinnung zu unterhalten und zu stärken **). Kant glaubt sogar, daß, wenn wir die Existenz Gottes apodiktisch beweisen könnten, so daß wir Gott als einen wirklichen Gegenstand uns vorstellen müßten, unsere Handlungen keinen wahren moralischen Werth haben würden, weil alsdann der Stachel der Thätigkeit äußerlich seyn würde. ***). Ich sehe also nicht, daß die praktische Vernunft in dieser Hinsicht mehr wisse, als die theoretische; denn wie bey dieser Gott eine bloße Idee ist, die dazu dienet, die Natur so zu studieren, als ob darin durchgängig systematische und zweckmäßige Einheit stattfände, so ist auch bey jener Gott eine bloße, zur moralischen Absicht zuträgliche Idee †). Im erstern Falle studiere ich die Natur, als ob ein weiser Urheber derselben existirte; im zweiten handle ich so, als ob ein Wesen existirte, welches das höchste Gut zu realisiren das Vermögen und den Willen hat. In keinem von beyden Fällen wird eine wahre Existenz und Realität behauptet.

---

*) Kritik der prakt. Vernunft, S. 258.
**) Ebend. S. 263.
***) Ebend. S. 265.
†) Ebend. S. 263.

Kant hat ohne Zweifel durch seinen moralischen Beweis vom Daseyn Gottes, seine Theorie von der menschlichen Erkenntniß nicht umstossen wollen. Nach dieser läßt sich aber die objektive Realität Gottes weder einsehen noch beweisen, wie aus folgender Stelle, die ich statt vieler andern anführe, deutlich erhellet: „Wenn eine Erkenntniß objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben (in der Erfahrung dargestellt) werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat zwar dadurch gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt" *). Nun hat man es in dem moralischen Beweise bloß mit Begriffen zu thun, und von Erfahrung kann da gar nicht die Rede seyn; mithin besteht dieser Beweis in einem bloßen Spiele mit Vorstellungen. Daß man auf solche Art keine wahre Existenz, kein wirkliches Wesen erhält, ist klar.

Man wird vielleicht gegen das bisher Gesagte einwenden: daß ich auf den Begriff der Existenz ein gar zu großes Gewicht lege; daß wir doch nicht recht wissen, was existiren heißt; daß wir zum Handeln durch Ideen bestimmt werden, die Objekte dieser Ideen mögen existiren oder nicht u. s. w. Ich antworte

1) daß, wenn wir auch keinen deutlichen Begriff von der Existenz haben, wir doch sehr gut wissen, daß ein existirendes Ding nicht eine Bestimmung (accidens) eines andern Dinges ist, sondern für sich besteht. Wir wissen sehr gut, daß unsere Ideen keine für sich bestehende Wesen, sondern bloße Modifikationen

*) Vernunftkritik S. 194.

von uns sind; wir legen daher dem Substrate unserer Ideen eine Beharrlichkeit, eine Fortdauer bey, die wir den entstehenden und wieder vergehenden Ideen absprechen.

2) Daß Gott kein sinnliches Daseyn hat, wie wir, beweiset nicht, daß ihm gar keine Existenz beygelegt werden kann; denn im Begriff der Existenz ist der Begriff der Sinnlichkeit nicht enthalten. Nun behauptet zwar Kant, daß die Existenz, von aller Anschauung und aller Sinnlichkeit entblößt, eine bloße Gedankenform sey. Allein diese Behauptung beruht auf seiner Theorie von den Kategorien, die er nicht bewiesen, oder (welches auf Eins hinausläuft) schlecht bewiesen hat. Wenn auch der Begriff der Existenz in den Urtheilen enthalten wäre, aus denen er ihn gezogen hat, so ist erst noch die Frage: ob dieser Begriff nicht durch die Erfahrung hineingekommen ist; in welchem Fall er nicht a priori, und keine leere Gedankenform seyn würde. Die Unmöglichkeit hievon hat Kant nicht bewiesen; sie läßt sich auch nicht beweisen. — Daß Gott nicht sinnlich existirt, wie wir, beweiset so wenig, daß er gar nicht existirt; daß ihm vielmehr, weil er der Grund aller Existenz und aller Realität ist, eine eminente Existenz, und eine die unsrige unendlich übertreffende Realität beygelegt werden muß.

3) Daß wir durch Ideen zum Handeln bestimmt werden, wird nicht geleugnet; aber die Idee von einem Gegenstande, von dem man weiß, daß er bloß in unserm Gehirn existirt *), kann, als solche, nicht den mindesten Einfluß auf die Handlungen eines Ver-

*) Vernunftkritik S. 512.

absolute Leben. Was sie vom Gestalten, was sie vom Schaffen wissen, ist ihnen nicht bewußt. Sie sind nur Mittel, sie sind nur Werkzeuge, sie sind nur Organe, die ein absoluter Geist hat, um durch sie sein Leben zu führen, um durch sie sich zu offenbaren, um durch sie sich zu verwirklichen. Und wenn sie sich dessen bewußt werden, wenn sie sich ihrer Bestimmung, ihrer Aufgabe klar werden, wenn sie sich ihrer Stellung im Weltall bewußt werden, dann ist ihr Leben vorbei, dann ist ihr Leben zu Ende, dann ist ihr Leben nicht mehr das, was es sein soll. Sie sind nur Mittel, sie sind nur Werkzeuge, sie sind nur Organe, die ein absoluter Geist hat, um durch sie sein Leben zu führen, um durch sie sich zu offenbaren, um durch sie sich zu verwirklichen. Auch sagt ihr der Geist, daß sie nur Mittel, nur Werkzeuge, nur Organe sind, — er sagt es ihr nicht, er hat sie nur dazu. Weisheit und göttliche Weisheit [illegible] will, daß sie nur Mittel, nur Werkzeuge, nur Organe sind. Weisheit und göttliche Weisheit [illegible] will, daß sie nur Mittel, nur Werkzeuge, nur Organe sind, damit sie sich [illegible] [illegible] [illegible]

So wenig Kant das Unternehmen, die bisherigen Beweise von dem Daseyn Gottes umzustoßen, unter der Voraussetzung, daß er von ihrer Nichtigkeit oder Unzulänglichkeit überzeugt war, verübelt werden kann, so mißfällig nimmt man doch hie und da eine gewisse Schadenfreude wahr, die der Dialektiker fühlte, indem er sich auf den Trümmern eines von so vielen großen Männern aufgeführten Gebäudes erhob, das er durch sein mächtiges Genie in seinem Grund erschüttert zu haben glaubte. Hieher rechne ich besonders die Personifikationen der spekulativen Vernunft und der von ihr aufgestellten Beweise. So schreibt er derselben eine List zu, mit welcher sie ein altes Argument, in verkleideter Gestalt, für ein neues aufstelle, und sich auf zweyer Zeugen Einstimmung berufe, nehmlich auf einen reinen Vernunftzeugen, und einen andern von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein sey, welcher bloß seinen Anzug und Stimme verändert habe, um für einen zweyten gehalten zu werden" *). Dergleichen Personifikationen geben dem philosophischen Vortrag eine gewisse Lebhaftigkeit, und wären insofern nicht zu tadeln, wenn nur nicht die Wahrheit und Billigkeit darunter litten; denn man kann doch wohl den Philosophen, die sich des kosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes bedienten, nicht ohne eine Art von Ungerechtigkeit den Vorwurf machen, daß sie dabey listig zu Werke gegangen seyen. Christian Wolf z. B., der bekanntlich diesen Beweis für den bündigsten hielt, war gewiß von aller List weit entfernt. Er suchte mit der aufrichtigsten Wahrheitsliebe den bün-

*) Vernunftkritik S. 634.

digſten Beweis für die Exiſtenz Gottes, und glaubte ihn in dem kosmologiſchen gefunden zu haben.

Eben ſo ſagt Kant von dem phyſiſch-theologiſchen Beweis, daß er in ſeiner Unternehmung ſtecken blieb, in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologiſchen Beweiſe überſprang, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis ſey, ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft vollführte, ob er gleich anfänglich alle Verwandtſchaft mit dieſer abgeleugnet, und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte *). Wie verächtlich hier der phyſiſch-theologiſche Beweis, von welchem doch Kant an einem andern Orte mit ſo vieler Achtung ſpricht **), dargeſtellt wird!

Nicht minder verächtlich ſtellt Kant den kosmologiſchen Beweis vor, wenn er ***) ſagt, daß in ihm ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen ſich verborgen halte, welches die transſcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören könne. Sind denn die Principien, wodurch man bisher die Exiſtenz Gottes zu beweiſen geſucht hat, dialektiſche Anmaßungen? und welch ein unwürdiger Ausdruck, dieſe Principien, die doch darauf abzielen, eine der wichtigſten Lehren zu beweiſen, ein durch die Kritik leicht zu zerſtörendes Neſt zu nennen! Das Schlimmſte aber für Kant iſt, daß in dieſem Neſt von dialektiſchen Anmaßungen auch eine ſich befindet, die er ſich ſelbſt, und zwar auf eine ſehr inkonſequente Art, hat zu Schulden kommen laſſen; ich meine den Gebrauch des Satzes vom Grunde außer der

*) Vernunftkritik S. 675.
**) Ebend. S. 650.
***) Ebend. S. 637.

Sinnenwelt; denn wie hätte er auf eine intelligible Ursache der Erscheinungen, auf einen weisen und allmächtigen Urheber und Regierer der Welt, auf ein Wesen, das die Idee des höchsten Guts zu realisiren im Stande ist u. s. w. kommen können, wenn er nicht mit dem Satze des Grundes aus der Sinnenwelt hinausgegangen wäre?

Ueberhaupt stellt Kant den Dogmatiker, der die Existenz Gottes aus theoretischen Gründen zu beweisen sucht, überall in der verächtlichsten Gestalt dar. Er schildert ihn nicht nur als einen unkritischen, sich leeren Träumen überlassenden Vernünftler, sondern wirft ihm auch Eigendünkel, Anmaßung, Hohnsprechen gegen seine Gegner, ja sogar Unlauterkeit, Verstellung und Heucheley vor *). Er spottet über die Dogmatiker, die neue Beweise für das Daseyn Gottes zu erfinden suchen, indem er sagt: daß ob er wohl nicht fürchten dürfe, sonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatischen Verfechter der sinnenfreyen Vernunft belästiget zu werden, er doch, ohne sich darum sehr streitbar zu dünken, die Ausforderung nicht ausschlagen wolle, in jedem Versuche dieser Art den Fehlschluß aufzudecken, und dadurch seine Anmaßung zu vereiteln **). Was für Dogmatiker mag wohl Kant hiebey in Gedanken gehabt haben? Wenigstens waren weder Leibnitz, noch Newton, noch Wolf, noch Baumgarten, noch Bilfinger, noch Mendelssohn solche unkritische, anmaßende und hohnsprechende Dogmatiker; und Verstellung und Heu-

*) Vernunftkritik S. 196. 652. 776. 785.
**) Ebend. S. 666.

Gebiete, das seine Dispositionen vom Staate absolut gelöste Angelegenheit sind. Diese Ansicht wurde,

> „wie sie sich in der Praxis ausgebildet hatte, in der wissenschaftlichen Theorie. Es ist Grundsatz unseres Rechtes, daß die Kirche ihre Angelegenheiten selbständig ordnet und verwaltet, daß sie ihre Ämter selbständig verleiht, daß sie über ihre Lehre, ihren Kultus, ihre Verfassung, ihre Ämter und ihre Diener ohne Einmischung des Staates und ohne Anrufung der staatlichen Behörden selbständig entscheidet, daß sie ihre Ämter und ihre Diener selbständig entsetzt. Dieser Grundsatz ist in der Praxis der Behörden und in der Theorie der Wissenschaft allgemein anerkannt. Er ist auch in der Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat vom 31. Januar 1850 ausdrücklich ausgesprochen worden."[1])

Diese Ansicht ist auch in der Verfassungsurkunde für das Königreich Sachsen[2]) übernommen worden. Sie hat sogar eine Verschärfung erfahren, indem sie auch auf die Ämter der Kirchendiener Anwendung findet. Ferner ist in Sachsen die Kirche nicht nur selbständig, sondern auch unabhängig vom Staate. Sie ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechts, aber nicht eine Anstalt des Staates. Sie ist eine Gemeinschaft, die ihre Angelegenheiten selbständig und unabhängig vom Staate ordnet und verwaltet. Sie ist eine Gemeinschaft, die ihre Ämter selbständig und unabhängig vom Staate verleiht, die über ihre Lehre, ihren Kultus, ihre Verfassung, ihre Ämter und ihre Diener selbständig und unabhängig vom Staate entscheidet, die ihre Ämter und ihre Diener selbständig und unabhängig vom Staate entsetzt. Diese Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Staate ist in Sachsen so weit gegangen, daß sogar die Kirchenbehörden selbst, wie z. B. die Konsistorien, nicht mehr Behörden des Staates sind.

[1]) Zitiert nach Hinschius, II, 45.

und ihren Scharfsinn angewandt, um diese Schwierigkeit aufzulösen. Ploucquet (ein Dogmatiker, obgleich kein Wolfianer,) hat solche gleichfalls nicht unberührt gelassen, und sie, nach meinem Urtheile, kurz und bündig so aufgelöst: „*Repraesentationes Dei reales* (Ploucquet glaubte, die Schöpfung durch eine besondere Art von Vorstellungen in Gott, die er Realvorstellungen nannte, begreiflich machen zu können) *non immutant naturam rerum, qua intelligibilium. Hinc si Deus repraesentat sibi liberum ut liberum, successivum ut successivum, phaenomenon ut phaenomenon, agens ut agens, patiens ut patiens; res sub ea forma existunt, sub qua realiter a Deo intelliguntur*“ *). Ich kann also die verschmitzten Dogmatiker, die Kant hier gemeynt hat, nicht errathen.

Kant behauptet, daß der recipirte dogmatische Begriff von Gott dem Studium der Natur nachtheilig seyn würde, denn „da würden, sagt er, alle in der Natur sich zeigende, oft nur von uns selbst gemachte Zwecke dazu dienen, es uns in Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nehmlich anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, welches die faule Vernunft (ignava ratio) genannt zu werden verdiene“ **). Wie ungegründet diese Behauptung ist, erhellet erstlich daraus, daß die Annahme einer höchsten Intelligenz, als Ursache der Welt, uns nicht hindert, die Reihe der natürlichen Ursa-

*) Ploucquet Elem. Philos. contempl. p. 289.

**) Vernunftkritik S. 717.

das bei Lucretius p. reflexum, b. bad, wenn die Wörter nicht ausdrücklich als Substantiva bezeichnet sind, wie das Wort Bad, oder durch den Artikel kenntlich sind, wie das Wort das Bad. Ebenso wird das Wort Bad in Verbindung schlechthin, wenn die Bedeutung nicht ausdrücklich angegeben ist, als Substantivum gefaßt werden, wie z. B. in dem Satze: Er ist ins Bad gegangen, wo darunter das Badehaus verstanden wird. Ferner wird das Wort Bad in Verbindung mit Adjectiven, wenn die Bedeutung nicht ausdrücklich angegeben ist, als Substantivum gefaßt werden, wie z. B. in dem Satze: Er ist ins kalte Bad gegangen, wo darunter das kalte Wasser

wenigſtens eine mechaniſche Erklärung deſſelben für nöthig zu halten, ſchreibt er die Attraktion, ohne weiters, der Materie als eine weſentliche Grundkraft zu, die nicht weiter begriffen werden könne, und keiner weiteren Erklärung bedürfe *). Hiedurch wird offenbar alles Forſchen nach der mechaniſchen Urſache derſelben abgeſchnitten; denn dieſes Forſchen wird nicht minder gehemmt, wenn man ein Phänomen einer weſentlichen Grundkraft, als wenn man es dem unmittelbaren Willen der Gottheit zuſchreibt. Es findet ſich aber, in dieſer Hinſicht, ein auffallender Widerſpruch zwiſchen der Kantiſchen Vernunftkritik und den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft. In dieſen hält Kant die Attraktion für eine Grundkraft der Materie, deren Wirkung durch den leeren Raum gehe, und von der Berührung unabhängig ſey.**) In der Vernunftkritik hingegen ſagt er, daß es nicht erlaubt ſey, ſich eine urſprüngliche Anziehungskraft ohne alle Berührung zu denken ***). —

Kant hat bey der Beſtreitung der drey vornehmſten Beweiſe für die Exiſtenz Gottes, ſeinen erſten und Haupt-Angriff auf den ontologiſchen gerichtet, weil er glaubte, daß die zwey übrigen auf denſelben hinausliefen. Allein, nach meinem Urtheil, iſt der ontologiſche Beweis für die Exiſtenz Gottes mehr ſpitzfindig als bündig; wenigſtens fehlt ihm die Ueberzeugungskraft. Ich würde daher, um die Exiſtenz Gottes zu beweiſen, den Anfang mit dem kosmologiſchen Beweiſe machen. Wenn man den Grundſatz der Kauſalität nicht, wie Kant, bloß auf die Sin-

*) Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſenſchaft S. 52. 61.
**) Ebend. S. 60.
***) Vernunftkritik S. 798.

nenwelt und die Erfahrung einschränkt, sondern ihm diejenige Allgemeinheit beylegt, welche ihm, bis auf Hume und Kant, so viel ich weiß, von keinem Philosophen ist abgesprochen worden, und in der ihn Kant selbst (freylich durch eine auffallende Inkonsequenz) häufig gebraucht; so kann man mittelst desselben, durch einen sichern Schluß, auf ein Wesen kommen, das von der Welt verschieden, und die wirkende Ursache derselben ist. Dieses Wesen kann ich nicht als durch ein anderes, in der Zeit entstanden, sondern ich muß es als ewig und nothwendig denken. Kant selbst gesteht dieser Schlußart eine unwiderstehliche Macht auf das menschliche Gemüth zu, wenn er sagt: „es ist etwas überaus merkwürdiges, daß wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas Nothwendiges existire" *); und er verwirft sie bloß, weil sie mit den Principien seiner spekulativen Philosophie nicht übereinstimmt. Allein, mich dünkt, in einem solchen Falle, sollte einem Philosophen eher sein System, als eine dem gemeinen Menschenverstande so natürliche Schlußart verdächtig werden.

Durch den Begriff eines absolut-nothwendigen Wesens, das die Ursache der Welt ist, ist nun freylich der Begriff von Gott noch nicht erschöpft. Wie, wenn dieses Wesen eine blind-wirkende Ursache wäre, ohne Bewußtseyn und ohne Verstand? Würde es uns im mindesten interessiren? Würde es ein Gegenstand unserer Verehrung, unsers Vertrauens, unsrer Dankbarkeit u. s. w. seyn können? Kant gibt an mehreren Orten zu verstehen, daß sich gar wohl eine Kausalität der Welt denken lasse, die instinktartig wirke, wie gewisse Thiere, die durch

*) Vernunftkritik S. 643.

ihren Kunsttrieb, ohne alle Begriffe von Ordnung, die regelmäßigsten und künstlichsten Werke hervorbringen *). Allein wenn wir erwägen, daß das Wesen, das die Ursache der Welt ist, nicht nur diese Thiere mit ihren Kunsttrieben, sondern auch noch andere lebendige Wesen, die Bewußtseyn, Verstand, Vernunft, Freyheit u. s. w. haben, hervorgebracht hat, so dringt sich uns der Gedanke auf, daß dieses Wesen selbst auch Leben, Bewußtseyn, Verstand, Vernunft und Freyheit haben müsse. Der Psalmist sagt: „der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören"? Nach einer ganz analogen Schlußart würde ich sagen: das Wesen, das der Grund alles Verstandes und aller Vernunft ist, sollte es nicht selbst Verstand und Vernunft haben, sollte es nicht der Urverstand und die Urvernunft seyn?

Freilich kommen wir auf solche Art von dem kosmologischen in den sogenannten physisch-theologischen Beweis hinein; allein was schadet das? — Kant stellt hier den Dogmatiker vor, als wenn er, indem er sich aus einer Verlegenheit durch einen Sprung zu helfen suche, immer wieder in eine neue gerathe, und am Ende in seinem ganzen Unternehmen stecken bleibe. Ich würde aber, statt den Dogmatiker solche Sprünge machen, und ihn nie auf einen Boden kommen zu lassen, wo er festen Fuß fassen kann, von ihm lieber sagen, daß er einen Beweis durch den andern ergänze. In diesem Verfahren ist nichts Unvernünftiges. Die Beobachtung, daß alles in der Welt veränderlich und zufällig ist, und kein endliches Wesen den Grund seines Daseyns in sich selbst hat, führt mich auf ein absolut-nothwendiges Wesen, das

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 403 — 405. Vgl. S. 313. 342.

die Ursache von der Welt und allen Dingen in der Welt ist. Da ich aber in der Welt nicht nur Zufälligkeit (Kontingenz), sondern auch Ordnung und Zweckmäßigkeit im Großen wie im Kleinen, im Ganzen wie in den Theilen wahrnehme, so muß ich jenes Wesen zugleich als die Ursache der Ordnung und Zweckmäßigkeit ansehen, d. i. ich muß ihm Verstand und Vernunft beylegen.

Die letztere Folgerung ist, ich gestehe es, nicht über alle Zweifel erhaben; denn wir können den Satz, daß Ordnung und Zweckmäßigkeit nicht von einer blinden Kausalität herrühren könne, sondern schlechterdings das Werk einer verständigen Ursache seyn müsse, nicht streng beweisen. Aber es ist doch vernünftig, so zu schließen, denn wir folgen hiebey der Analogie; und die Analogie ist ein vernünftiges Principium. Kant sagt daher ganz richtig: „man muß gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, den einzigen, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte“ *). Man sieht aus dieser und andern Stellen, wie leicht es der Kantischen Dialektik gewesen wäre, eine der recipirten Lehre von Gott anpassende Theorie von der menschlichen Erkenntniß auszusinnen, wenn ihm solches gefallen hätte.

Uebrigens bin ich mit der Art, wie Wolf die Existenz Gottes zu beweisen gesucht hat, nicht ganz zufrieden. Zuerst ist ihm Gott bloß das selbstständige (absolut-noth-

*) Vernunftkritik S. 654.

wendige) Wesen, das den Grund von der Wirklichkeit der Welt enthält *). Den Verstand setzt er nicht als ein wesentliches Merkmal in die Definition, und sucht den Satz, daß Gott ein verständiges Wesen sey, mittelst gewisser kosmologischer Sätze zu beweisen. Aber dieser Beweis ist gerade das, was mir in der Wolfischen Lehre von Gott am wenigsten Genüge thut. Wolf hatte nehmlich in seiner Kosmologie bewiesen, daß mehrere Welten möglich seyen, wovon eine vollkommener sey als die andere. Nun argumentirt er folgendermaßen: „In Gott ist der Grund zu finden, warum diese Welt vor einer andern wirklich geworden ist. Da nun eine Welt vollkommener ist als die andere, so kann dieser Grund in nichts anderem bestehen, als daß die größere Vollkommenheit Gott bewogen hat, die eine vor der andern hervorzubringen" **). In diesem Beweis wird offenbar vorausgesetzt, daß Gott sich die verschiedenen Welten vorgestellt, und eine der andern vorgezogen habe, weil sie mehr Vollkommenheit enthielt als die andere. Es werden also Gott Vorstellungen, Bewegungsgründe und Absichten beygelegt, d. i. Gott wird als ein verständiges Wesen gedacht. Das soll aber nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen werden. So lange ich Gott bloß als ein nothwendiges Wesen denke, das die Ursache der Welt ist, so kann ich auch die Möglichkeit denken, daß diese Welt von ihm durch eine Art von blindem Instinkt hervorgebracht worden ist; man muß mir wenigstens neue Gründe angeben, daß bey Hervorbringung dieser Welt eine vernünftige Wahl Statt gehabt hat. Denn daß eine Welt vollkommener ist als die andere, beweiset noch

*) Wolfs deutsche Metaphysik §. 945.
**) Ebend. S. 951.

nichts, wenn man nicht zugleich beweiſet, daß unſere wirkliche Welt vollkommener iſt als andere mögliche Welten, welches aber Wolf in dem vorhergehenden noch nicht bewieſen hat. Nach ſeinen bisherigen Sätzen könnte das nothwendige Weſen auch die ſchlechteſte Welt hervorgebracht haben. — Hierin beſteht die größte Schwierigkeit dieſer Lehre. Die meiſten Gottesleugner geben zu, daß die Welt den Grund ihres Daſeyns in einem nothwendigen und ewigen Weſen hat; aber ſie halten ſolches entweder (mit vielen Philoſophen des Alterthums) für eine Art von Weltſeele, die ohne Bewußtſeyn, und durch eine blinde Kraft, die Materie organiſirt habe; oder (mit Spinoza) für die einzige Subſtanz, wovon die verſchiedenen Weſen in der Welt bloße Modifikationen ſeyen.

Wolf legte dem von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung hergenommenen Beweis für die Exiſtenz Gottes keinen ſonderlichen Werth bey, weil, wie er ſagte, es auch eine nothwendige Ordnung gebe, welches er durch Beyſpiele aus der Mathematik zu zeigen ſuchte. Man müſſe alſo vor allen Dingen beweiſen, daß die Ordnung in der Welt nicht nothwendig, ſondern zufällig ſey; mithin löſe ſich dieſer Beweis in den kosmologiſchen von der Kontingenz der Welt auf. Allein geſetzt, es hielte Jemand die Ordnung in der Welt für nothwendig (welches man in einem gewiſſen Verſtande wohl gelten laſſen kann), ſo könnte ſie doch das Werk einer verſtändigen und weiſen Urſache ſeyn; ja wir würden, wie bereits bemerkt worden, unvernünftig handeln, wenn wir dieſe Ordnung und Zweckmäßigkeit einer blind-wirkenden Urſache zuſchreiben wollten. Der phyſiſch-theologiſche Beweis läßt ſich alſo ganz gut mit dem kosmologiſchen

vereinigen, und man kann auf diese zwey Beweise den bekannten Vers des Horaz anwenden:

— — *Alterius sic*
Altera poscit opem res, et conjurat amice.

Kant behauptet, daß der kosmologische und physisch-theologische Beweis sich in den ontologischen auflösen, und daß daher die Untauglichkeit der erstern durch die des letztern erwiesen sey. „Nachdem man" — sagt er *) — „bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit, der Macht ꝛc. des Welturhebers gelangt ist, so verläßt man nun auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit geht man nun, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Daseyn eines schlechthin Nothwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache, auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nehmlich einer allbefassenden Realität". Daß sich ein anderer und natürlicherer Ideengang bey dieser Untersuchung denken lasse, und daß man den ontologischen Beweis gar nicht brauche, habe ich so eben gezeigt. Kant legt aber gewissen Schwierigkeiten bey dem physisch-theologischen Beweis ein Gewicht bey, das sie, nach meinem Urtheile nicht haben. So sagt er, daß die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Natur-Anstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt, mithin höchstens einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer beweise. Auch werde sich hoffentlich Niemand unterwinden, das

*) Vernunftkritik, S. 657.

Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers u. s. w. einzusehen. Die Prädikate von sehr großer Macht und Trefflichkeit geben noch keinen bestimmten Begriff von Gott; dieser sey allein der Begriff des allerrealsten Wesens, ohne welchen es der Religion an einer Grundlage fehle" *).

Ich muß bekennen, daß mir diese Zweifel nicht so wichtig scheinen. Gesetzt, wir könnten durch unsere, auf die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt gebauten Schlüsse, nicht auf einen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Weltbaumeister, ja nicht einmal auf diesen, sondern nur auf einen Baumeister unsers Planetensystems kommen, der die Sonne und unsere Erde, und auf der Erde die Pflanzen, die Thiere und die Menschen gebildet, und so geordnet hätte, daß jedes Wesen von dem andern abhängt, und als der Mittelpunkt des Ganzen kann angesehen werden; welch eine erstaunungswürdige Macht, welch einen alle unsere Begriffe übersteigenden Verstand müßten wir nicht diesem Demiurgus beylegen! Und würde ein solches Wesen nicht der Gegenstand unserer höchsten Verehrung seyn? Aber, wird man einwenden, dieses Wesen würde deßwegen doch noch keine unendliche Macht, keinen unendlichen Verstand haben; es würde noch nicht das allerrealste, das vollkommenste Wesen seyn. Ich antworte, daß wir zwischen einer Macht, die die organisirten Wesen gebildet hat, und einer unendlichen Macht; zwischen einem Verstand, der das Innerste der Materie, so wie die Triebe, Fähigkeiten und Kräfte der empfindenden und denkenden

*) Vernunftkritik, S. 657.

Wesen durchschaute, um das Geistige und Körperliche mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, und einem unendlichen Verstand keinen Unterschied zu machen im Stande sind. Mich dünkt vielmehr, daß wir von einem Verstand, der sich das Innerste der Materie, so wie das Innerste der empfindenden und denkenden Naturen, samt ihren möglichen Verhältnissen vorstellt, einen bestimmtern Begriff haben als von einem unendlichen Verstand; und daß wir eine Macht, die über die Materie unsers Erdballs eine solche Herrschaft ausgeübt hat, daß daraus die Elemente, und die unzähligen Formen von Pflanzen, Thieren und Menschen entstanden, uns besser vorstellen können, als eine unendliche Macht; wie wir denn überhaupt von dem Unendlichen einen sehr unbestimmten Begriff haben. Ein solcher Demiurgus würde unser Gott seyn.

Wir würden aber bey diesem Begriffe nicht stehen bleiben, sondern das Wesen, das unser Planeten-System geordnet hat, zugleich für den Weltbaumeister halten; und hiebey würden wir ganz vernünftig verfahren, denn was hätten wir für einen Grund, mehrere solche Baumeister anzunehmen, da der Verstand und die Macht eines Wesens, das unser Planeten-System gebildet und geordnet hat, gewiß auch hinreichend ist, das ganze Weltsystem zu bilden und zu ordnen? Was die Schöpfung aus Nichts betrifft, so halte ich solche nicht mit Kant für einen wesentlichen Theil der natürlichen Religion, wiewohl ich glaube, daß, wenn man die Materie für ein Phänomen hält, man durch eine sehr vernünftige Spekulation über den Grund derselben auf die Leibnitzische Idee von der Schöpfung kommen kann.

Kant gibt seinem sogenannten moralischen Argumente für das Daseyn Gottes auch um deßwillen den Vorzug vor unsern bisherigen theoretischen Beweisen, weil man durch die letztern bloß auf einen Weltbaumeister, durch das erstere aber zugleich auf einen Weltschöpfer komme. Allein wenn man seine Art zu schließen prüft, so wird man finden, daß man vermittelst derselben, entweder auch nur auf einen Weltbaumeister kommt, oder daß, wenn die Kantischen Schlüsse auf einen Weltschöpfer führen, die bisherige theoretische Philosophie eben dahin führt. Warum soll ein Weltbaumeister nicht eben so gut als ein Weltschöpfer die Natur mit der Sittlichkeit in Uebereinstimmung bringen, und so das (Kantische) höchste Gut realisiren können? Und, wenn Kant dem Weltschöpfer einen allgewaltigen Willen beylegt, damit die ganze Natur, und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt, ihm unterworfen sey; und Allwissenheit, damit er das Innerste der Gesinnungen erkenne *); muß man nicht aus einem ähnlichen Grunde dem Weltbaumeister Allmacht und Allwissenheit beylegen, weil er gleichfalls die ganze Natur beherrschen, und das Innerste, nicht nur der Materie, sondern auch der empfindenden und geistigen Wesen kennen muß? Kurz, es wird entweder durch das neue moralische Argument für die Existenz Gottes nichts gewonnen; oder, wenn es irgend eine Ueberzeugungskraft hat, so kommt solche den bisherigen Beweisen, besonders dem kosmologischen und teleologischen in weit stärkerm Maaße zu.

*) Vernunftkritik, S. 843.

Dritte Abhandlung.

Versuch einer Apologie der gegenwärtigen deutschen Philosophie.

Von
G. E. F. Fischhaber.

So rege und eifrig das Streben ist, mit welchem sich viele talentvolle Köpfe Deutschlands in unserem Zeitalter der Vervollkommnung der Philosophie unermüdet gewidmet haben und noch widmen, so haben sich doch mehrere anklagende Stimmen über den gegenwärtigen Geist und Zustand deutscher Philosophie laut ausgesprochen.*) Zwar sind diese Ankläger nur mit verschlossenem Visier in die Schranken des Kampfplatzes eingetreten, und haben es insofern zweifelhaft gelassen, ob sie auch wirklich Kenntnisse und Unpartheylichkeit genug besitzen, um als gültige Stimmen in dieser Sache geachtet werden zu können; und insofern könnte etwa die Vertheidigung der Philosophie nach ihrem gegenwärtigen Geiste gegen sie unterlassen werden.

*) Dieß ist besonders in zwey Abhandlungen geschehen, deren eine in dem Werke „Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellingische Philosophie im Besondern." Nürnberg bey Schrag 1813.; die andere in dem Journal „Minerva" Jahrgang 1813. Februarheft S. 178—205. enthalten ist.

Da jedoch solche Anklagen so leicht einen zwar stillen, aber nachtheiligen Einfluß auf die Liebe zu dieser Wissenschaft gewinnen könnten, nnd bey manchen auch wirklich gewonnen zu haben scheinen, so fordert es die Wichtigkeit der Sache, die Gründe dieser Ankläger öffentlich zu prüfen; und die Gerechtigkeit macht es jedem Denkenden zur Pflicht, vor dem Urtheile über den Grund oder Ungrund solcher Klagen auch die Stimme eines Vertheidigers zu vernehmen, dessen Rolle der Verfasser dieser Abhandlung über sich genommen hat.

Alle Anklagen, die gegen die gegenwärtige deutsche Philosophie von den Verfassern jener Aufsätze erhoben werden, betreffen entweder den Inhalt derselben; oder die Darstellung und den bey derselben herrschenden Ton; oder den Charakter und Geist der an dem Philosophieren theilnehmenden Subjekte; oder den Einfluß, den die Philosophie theils auf die Wissenschaften, theils auf das Leben haben solle. Betrachten wir sie nun nach dieser Reihe. —

1.

Die Anklagen gegen den Inhalt der gegenwärtigen deutschen Philosophie betreffen theils die Uneinigkeit über den Grundbegriff der Wissenschaft, theils die angebliche Gleichgültigkeit gegen die nothwendigen Vorwissenschaften der Philosophie (die Logik und die Kritik); theils die Quelle und die Richtung gewisser spekulativen Systeme; theils die Mangelhaftigkeit der praktisch-philosophischen Wissenschaften (der Ethik, Rechtslehre und Politik).

Es ist bekannt, daß, seit Kant durch sein denkwürdiges Werk über die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens den Genius deutscher Philosophie neu belebte, und an die Erforschung einer seiner wichtigsten Aufgaben mahnte, der Geist deutscher Philosophen nach der Grundquelle der Wahrheit, und nach der Bestimmung der Sphäre der verschiedenen geistigen Kräfte in der Auffindung derselben mit einer ganz ausgezeichneten Begierde geforscht hat. Eben so bekannt ist es aber auch, daß die Resultate dieser Forschungen, und eben damit die Ansichten über die Urquelle und das Wesen der Philosophie unter den Denkern Deutschlands so verschieden bestimmt worden sind, als der Stamm der geistigen Urkraft Hauptäste hat, und als es überhaupt verschiedenartige denkbare Quellen der Wahrheit gibt. Nach der Lehre der Einen ist nehmlich Gottes Geist selbst, und die aus ihm stammende höhere Offenbarung die Urquelle aller Philosophie, aus der nicht nur der Erkenntnißstoff aller übersinnlichen Wahrheiten fließt, sondern die auch jeder Wahrheit überhaupt, und den Denkformen selbst erst ihre Beglaubigung aufdrückt.

Den Grundsätzen der Andern zufolge ist dagegen die Basis der großen Wahrheiten, die das Thema der Philosophie ausmachen, in dem menschlichen Geiste und in den demselben inwohnenden Kräften gegründet. Aber auch diese stimmen darin nicht überein, ob der Denkkraft, oder einer höhern intellektuellen Anschauungsgabe, oder dem Gefühle, oder dem reinen vernünftigen Willen der erste Rang in der Entscheidnng der Ayfgaben der Philosophie gebühre? Ob Glaube oder Wissen das letzte Fundament der Philosophie seye? — Und jeder der verschiedenen Schöpfer dieser Ideen streitet mit lebhafter Begeiste-

rung für die ausschließende Gültigkeit seiner Wahrheitsquelle.

a) Diese Uneinigkeit über die Urquelle der Philosophie ist der erste Stein des Anstoßes für die Ankläger der gegenwärtigen deutschen Philosophie. —

„Diese sich wechselseitig vernichtende Mannigfaltigkeit „der jetzigen Grundansichten (sagen die Ankläger) ist ein „sprechender Beweis, daß viele der Philosophirenden sich „in einem großen Irrthum befinden" (Betrachtungen S. 5.).

Es wäre ein leichtes, sich hier auf die Geschichte der griechischen Philosophie gegen diese Ankläger zu berufen, die das Schauspiel einer überraschenden Aehnlichkeit mit diesem Kampfe der Grundansichten der gegenwärtigen deutschen Philosophie darbietet. Denn was sie auch sagen mögen (S. 5.), die Geschichte dieser Philosophie spricht die wirkliche in ihren Erscheinungen vorhandenen Gegensätze zu deutlich aus, als daß sie in Abrede gezogen werden könnten. Wie weit steht, um nur ein paar Beyspiele anzuführen, Plato von Sokrates, Aristoteles von Plato, und wieder die mittlere und neuere Akademie von diesem in der Grundansicht über die letzte Wahrheitsquelle ab? Und es ist gewiß ein wahrer Ausspruch, den Cicero über die griechische Philosophie that: „daß sie wohl nie „so hoch gestiegen wäre, wenn sie nicht im Kampfe dieses Leben gewonnen hätte."

Doch das wollen wir diesen Anklägern nicht entgegnen. — Aber wir fragen sie: ob nicht die ausgezeichnetsten Denker unseres Zeitalters über die wichtigsten Wahrheiten der Philosophie — über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; über die höchsten Gesetze des Denkens und Handelns, nur mit wenigen Ausnahmen zusammenstim-

men? Wir fragen sie, ob diese Wahrheiten nicht ihr allgemeines Ziel seyen, und ob sie nicht bloß der Pfad, den sie zu diesem Ziele suchen, entzweie? — Warum sollten denn aber Alle auf Einem Wege zu dem erhabenen Ziele dieser Wahrheiten gehen? Nein! vielmehr scheint uns gerade darin der große Reichthum der unendlich schöpferischen Natur und ihres erhabenen Urhebers bewundernswürdig! Dem einen gab er ein inniges lebendiges Gefühl, dem andern eine reiche und feurige Phantasie, einem dritten den scharfen Blick des tief eindringenden Verstandes; oder ein edles Gemüth und eine mächtig zum Glauben erhebende sittliche Willenskraft! Muß denn aber nicht die Philosophie das Gepräge der Gefühle, der Grundsätze und des Charakters der Seele an sich tragen, aus der sie hervorstammt? Ist diese Mannigfaltigkeit der Ansichten nicht der Spiegel der Geister, und gleichsam der vielstimmige Wiederklang der menschlichen Gemüther?

b) Der zweite Anklagepunkt ist die vorgebliche Gleichgültigkeit, die in unserem Zeitalter gegen das Studium der Logik und der (Kantischen) Kritik herrschen solle! Diese Anklage an sich wäre unseres Erachtens, wenn sie auch ganz wahr seyn sollte, gerade kein Zeuge für die schlechte Verfassung unserer Philosophie! Denn wie, wenn die eminentesten Geister unter den Philosophen, kraft ihrer Talente, einen Beruf und mächtigen Drang zu denjenigen Theilen der Wissenschaft hätten, die das Leben näher berühren? Wie, wenn die Phänomene der Zeit den Geist auf andere Forschungen lenkten? Wie, wenn die Bewegungen des Lebens die abstrakten Untersuchungen der Schule zurückdrängten? — Und daß diese Bewegungen wirklich auf die Richtung der Philosophie Einfluß gehabt haben, wer möchte dieß läug-

nen? — Aber die Anklage ist nicht einmal vollkommen wahr. Hat nicht unser Zeitalter auf dem Gebiete jener Wissenschaften Werke hervorgebracht, die das stille aber innige fortlebende Interesse der Denker für sie lebendig beweisen? Und was kann der Ankläger denen antworten, denen es klar geworden ist, daß Kant seine Aufgabe (das Reinsubjektive des menschlichen Geistes auszuscheiden) nicht zu lösen vermöge, weil er ja sonst das Ding an sich erkennen müßte; welches der vortreffliche Reinhard unserer Ueberzeugung nach mit siegenden Gründen dargethan hat, und die darum nach einem — Besseren verlangen?? —

c) Eine weitere Anklage, die den Stoff der neuern Philosophie betrifft, erhebt sich gegen die Quelle, aus der einige Zeitphilosophen ihre Spekulation schöpfen, und gegen die Dogmen ihrer Systeme selbst. „Man verwechsle, sagen sie, die Gesetze des „Denkens und Erkennens, man wolle das, was nur „Objekt des Glaubens seyn könne, zum Objekte des Wis„sens machen. Man erdichte eine intellektuelle Anschau„ung, und vernichte durch die neueren Lehren Freiheit, „Gott und damit die Religion". (Minerva, Jahrgang 1813. Februarheft S. 192. ff.)

Der Verfasser der philosophischen Abhandlung, in der diese Einwürfe gegen die Zeitphilosophie erhoben sind, ist der Kantischen Lehre mit Enthusiasmus zugethan; und mag insofern, aus seinem Standpunkte, die genannten Punkte mit vollem Rechte tadeln. Unseres Erachtens aber hätte er zwey Momente dabey nicht vergessen sollen: nehmlich

1) Daß der Philosophie eines Zeitalters geradezu es nicht zum Vorwurfe gemacht werden darf, wenn sie das,

was nach einer andern nur Objekt des Glaubens seyn kann, zum Objekte des Wissens zu erheben strebt; und in dieser Absicht einer neuen Wahrheitsquelle in dem menschlichen Geiste nachforscht. Nein! eine solche Philosophie würde vielmehr den lebhaftesten Dank verdienen, wenn es ihr gelänge, das durch das Wissen zu begründen, was dem Menschen das Heiligste seyn muß, und was die Andern nur durch den Glauben als das Gewisse zu ergreifen vermögen.

2) Dann hätte er aber auch nicht vergessen sollen, daß der Vorwurf der Annahme einer intellektuellen Anschauung, als einziger Wahrheitsquelle, und der Glaube an die Phantasien einer gewissen Lehre über das göttliche Wesen, und die Freyheit dem Zeitalter nicht aufgebürdet werden kann. Denn unmöglich kann es ihm doch, sobald er mit der Geschichte der Philosophie seiner Zeit gleichen Schritt gehalten hat, unbekannt geblieben seyn, daß sich mehrere talentvolle Denker mit Gründen gegen diese Ansichten erhoben haben. So hat unserer Ueberzeugung nach Süskind die Widersprüche der intellektuellen Anschauung, und der mit ihr zusammenhängenden Lehre von Gott mit siegender Klarheit dargethan; und wir wünschten sehr, daß Schelling sein Versprechen gegen das Publikum löste, und die Ansichten seines Gegners mit Gründen widerlegte! Jene Anklage kann also wohl Einzelne treffen, aber die Zeit hat den Verdacht des allgemeinen Glaubens an solche Lehren von sich geladen!

d) Die härteste Anklage, wenn sie gegründet wäre, wäre wohl die der Mangelhaftigkeit der praktisch-philosophischen Wissenschaften. Da werden von jenen Gegnern folgende Einwürfe erhoben:

„In der Moral zeige man nicht einleuchtend genug, „warum etwas Pflicht sey, warum eine Pflicht höher „seye als die andere, man hebe die Triebfedern nicht „scharf genug heraus (Minerva a. St. S. 197); das „Studium der Politik werde hintangesetzt; das philoso„phisch-peinliche Recht vernachläßiget; im Staats„und Völkerrechte werden alle Augenblicke Rechtsaufga„ben mit Anforderungen der bloßen Klugheit verwechselt. „(S. 198. 200.)".

Ich gestehe, daß ich es für einen großen Fehler, ja! für Anmaßung halte, gegen eine Wissenschaft und ihren Geist, ohne bestimmte Belege solche Vorwürfe auszusprechen. Und es ist wohl dem Vertheidiger gegen solche Angriffe nichts übrig, als seinen Gegner aufzufordern, diese Fehler in anerkannt-vorzüglichen Schriften aufzuweisen. Davon aber sind wir fest überzeugt, daß die Gegner dieß nicht vermögen. Denn in welchem Zeitalter ist der moralische Sensualismus lebendiger bestritten, und die reine Idee, das Gute um des Guten willen zu lieben, eifriger erhoben worden?

Wann hat die Sittenlehre, wann die Rechtslehre scharfsinnigere und gründlichere Bearbeiter gefunden, als Fichte, Groß, Krug, Kleinschrod, Feuerbach und andere Männer unsers Zeitalters? Wenn also die Ankläger ihre Behauptungen nicht durch Beweise aus guten Schriften belegen können, so mögen sie zurücktreten.

Das möchte vielleicht allein nicht geläugnet werden können, daß einige selbst ausgezeichnete Namen im Staatsrechte, so wie in der Politik der unsichtbaren Göttin der Wahrheit untreu geworden sind, und fremden Göttern gefröhnt haben; — aber haben sich nicht edle Denker, denen Wahrheit das höchste Kleinod ist, laut gegen sie

erhoben? Die Kenner der Zeitgeschichte der Philosophie verstehen mich!

2.

Die zweyte Klasse der Anklaggründe der gegenwärtigen deutschen Philosophie betrifft die Darstellung und den bey derselben herrschenden Ton vieler Philosophen. Und hier sind der rasche Wechsel der philosophischen Kunstsprache, und das Streben anders Denkende durch eine (sogenannte) göttliche! Grobheit zu widerlegen, die vorzüglichsten Gründe des Tadels der neuern Philosophie. (Betrachtungen u. s. w. S. 11. Minerva a. St. S. 193.)

a) Dem ersten dieser Vorwürfe können wir nicht beitreten. Denn es liegt in der rastlos thätigen und vielseitigen Natur des menschlichen Geistes, daß er im Laufe der Zeit vielfach veränderte Standpunkte für seine Weltbetrachtung aufsuche nnd ergreife! Ein Reichthum neuer Ansichten und Systeme steigt aus seiner Tiefe hervor, wenn eine mächtige Anregung ihn zur Thätigkeit erweckt! Neue Ideen aber — bedürfen sie nicht neuer Zeichen? neue Systeme — nicht eines neuen Gewandes? So wenig es daher, so lange der menschliche Geist so vielfacher Gestaltungen von Innen und Aussen empfänglich ist, eine Universalphilosophie gibt, so wenig kann es eine katholische Sprache in ihr geben. Freilich ist dadurch das Verständniß der Werke Kant's, Fichte's und anderer, deren Erscheinung so rasch auf einander folgte, für das Erfassen des Geistes eine schwere Aufgabe geworden. Aber erheischt etwa Plato's und Aristoteles Sprache weniger Mühe?

Kurz! mit der lebendigen Regsamkeit in der Erzeugung neuer Ideensysteme mußte das Zeitalter nothwendig auch einen raschen Wechsel in der Kunstsprache der Denker hervorbringen, und die deutsche Philosophie folgte hierin nur den Gesetzen der Natur.

b) Was die sogenannte göttliche, in der That aber höchst ungöttliche! Grobheit betrifft, so kann es, leider! nicht geleugnet werden, daß es Philosophen gibt, die sich eine Lust daraus zu machen scheinen, gegen Jeden, der es wagt, gegen ihre hochheilige Majestät ein Wort zu sagen, Schmähungen zu schleudern, um ihm die Kampflust dadurch zu benehmen. Die Beweise dazu liegen nahe. Das Uebelste aber daran ist unstreitig das, daß selbst genialische Denker, denen doch edlere und kräftigere Waffen zu Gebote stehen, sich auf diese Weise erniedriget haben! Wer kennt nicht den verächtlichen Ton, in dem Schelling von anerkannten Denkern gesprochen hat, die doch ihm mit Achtung und nur mit den Gründen ihrer Ueberzeugung entgegengetreten waren? Große Männer haben hierin gar zu gerne Nachbeter, und als solcher erscheint in der That auch der Verfasser der Betrachtungen (S. 181. 182.), wenn er Männer von anerkannten Talenten, wie Fries, Köppen und andere, Sylbenstecher nennt, „die noch nicht einmal in der Phi„losophie buchstabiren können, oder falsche Berichterstat„ter, welche ein Korybanten-Getös erregen und der„gleichen mehr".

Ein solcher Ton ist allerdings für die Philosophie entweihend, aber dennoch läßt sich vielleicht etwas zur Entschuldigung dieser Handlungsweise, und noch mehr zur Rechtfertigung des Geistes der jetzigen deutschen Philosophie überhaupt sagen.

Einmal sind die Philosophen unserer Zeit offenbar noch nicht in der Erbitterung so weit gegangen, als die erhitzten Köpfe älterer Philosophen. Man denke nur an das Schicksal des armen Ramus (*Bruckeri Institutiones*, p. 795.) oder an die Aufforderung, welche ein fanatischer Gegner Spinoza's an ihn erließ: er solle doch seine „tolle, vom Teufel eingegebene Philosophie lassen, und „zur allein wahren katholischen Kirche übertreten" (*Epist. Sp Ep. LXXIII.*). Mit einem Worte: auch in dem Streite der Philosophen scheint es uns deutlich zu seyn, daß das Zeitalter überhaupt humaner, als die Vorzeit geworden ist!

Ferner ist wohl die Handlungsweise solcher Korybanten ihnen einigermaßen zu verzeihen, da die meisten offenbar es nur aus Verzweiflung thun, und nur dann zur Rüstkammer ihrer Schmähworte ihre Zuflucht nehmen, wenn es ihnen — an Gründen gebricht.

Auch gehört ja, wie die Erfahrung lehrt, oft aus Einem Munde Fluchen und Loben bey solchen Philosophen. Denn hätte wohl Schelling dem trefflichen Jakobi, den er so hart angriff, ein schöneres Lob geben können, als das, das er ihm früher selbst gab, wenn er sagt: „Ich wünschte mir Platon's Sprache, oder die seines „Geistesverwandten Jakobi's, um das unwandel„bare Seyn von jeder wandelbaren Existenz unterscheiden „zu können" — ? (V. Ich S. 140.).

Endlich darf gewiß um solcher Ausbrüche willen kein Geschrey gegen die ganze deutsche Philosophie erhoben werden. Denn wahrlich! Deutschland hat auch unter seinen Philosophen Männer, die es wissen, daß Ruhe in der Ideenentwicklung, Würde in der Vertheidigung ihrer Lehren, und Empfänglichkeit für Wahrheit zu den Sym-

bolen ächter Weisheit gehören, und deren Schriften den Charakter reiner Wahrheitsliebe und ächter Humanität an sich tragen. Wer es läugnen wollte, der trete auf, und zeige mir z. B. auch nur eine Stelle, wo der von mir verehrte Gegner der Schellingischen Lehre mit Verachtung von dem Schöpfer derselben spräche. Ich will ihm dagegen solche weisen, wo er das Talent desselben achtend anerkennt, ungeachtet er die Falschheit in dem Grundsatze und den Dogmen seines Systemes klar erwiesen hat.

3.

Die dritte Klasse der Anklaggründe betrifft den Geist der an dem Philosophiren theilnehmenden Subjekte. Hier aber erheben die Ankläger vorzüglich folgende Momente:

a) „Nachtheilig, sagen sie, wirkt die feindselige Gesinnung der verschiedenen Sekten gegeneinander, die sich „bekriegen und zu zernichten drohen, wenig bedacht, ihre „Lehren still und ruhig auszubilden. Dagegen, meinen „sie, sollte man den schaffenden Geist nicht in der Verwirklichung und Gestaltung der bis jetzt um ihn deutlichen Ideen stören, und sich des Lobes und Tadels „enthalten, bis er so weit gekommen sey, daß man den „Plan des Ganzen und das Verhältniß der Theile zu „einander bestimmt übersehen könne. Diese Sitte beobachten ja die Künstler". (Betrachtungen S. 6.)

Dagegen erlaube ich mir folgende Vergleichung:

Wenn ein Künstler ein Gebäude aufzuführen beginnt, das er auf das gefälligste anzuordnen und mit aller Pracht auszuschmücken verspricht: wird ihm sein eigener

Geiſt vergönnen, das begonnene Werk fortzuſetzen, wenn er ſelbſt ſieht, oder wenn ihm verſtändige Künſtler zeigen ſollten, daß die Grundſäulen des ganzen Gebäudes auf keinem feſten Grunde ruhen? Wird er das prüfende Urtheil ſolcher Kenner verſchmähen, oder wird er es nicht vielmehr, wenn er nicht ganz von Eigenliebe geblendet iſt, dankbar annehmen und zur beſſern Begründung ſeines Werkes benützen? Die Anwendung iſt leicht auf die Philoſophie zu machen!

Auch iſt es in der That nicht wahr, daß ſich das Wahre oder Irrige einer philoſophiſchen Lehre ſo ſelten in dem erſten Entwurfe eines Syſtems erkennen laſſe; und daß man erſt dann, wann die Keime zu einem entfalteten Gewächſe herangereift ſeyen, den Zuſammenhang oder die Inkonſequenzen einer Lehre deutlich erkennen könne. Nein! die Grundſätze einer Philoſophie können ſchon nach ihrem inneren Charakter beurtheilt werden, und tragen ſehr häufig den Grund ihrer Verwerflichkeit ſchon in ſich. Sehr richtig hat dieß Schelling an dem Princip des Spinozismus dargethan; aber eben ſo richtig iſt dieß von mehreren Forſchern bey der Beurtheilung des Princips der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie geſchehen. Freilich muß eine ſolche Prüfung der Fundamente eines Syſtemes mit großer Vorſicht und tiefer Penetration vollzogen werden.

b) Gleiche Anklagen werden gegen die Vorurtheile erhoben, die auf die Schätzung philoſophiſcher Lehren in unſerem Zeitalter einen beſonders mächtigen Einfluß haben ſollen. „Man ſehe, ſagen ſie, „mehr darauf, wer etwas behaupte, als was behaup„tet werde, und in dieſem Sektengeiſte ſeyen nicht nur

„einzelne Denker, sondern ganze Institute befangen.“ (Betrachtungen S. 11. 12.)

Nie sollte man bey dieser Anklage vergessen haben, daß nichts schwieriger und eben darum nichts seltener ist, als eine unbefangene und rein erhaltene Ansicht über die Lehren irgend eines Systemes, und daß, da gewöhnlich jedes Individuum sich sein System entweder selbst geschaffen oder von Aussen ein solches angenommen hat, gerade dieses Leben des Geistes in einem bestimmten Systeme auf sein Urtheil über andere beynahe nothwendig seinen bestimmenden Einfluß üben muß. Wenn z. B. ein Geist in die Wahrheiten irgend eines dogmatischen Systemes eingegangen ist, und sie zur Ueberzeugung bey ihm geworden sind, wie wird er nothwendig über andere dogmatische Systeme, wie wird er über die Grundansichten und Resultate des Kantischen Kriticismus, wie über die Zweifels-Gründe des Skepticismus urtheilen? Und wie werden umgekehrt die Bekenner dieser Lehren über jenes System urtheilen? Kurz! eine gewisse Partheilichkeit scheint bey der unvermeidlichen Subjektivität eines jeden menschlichen Geistes, vorzüglich in der Prüfung der Erzeugnisse der philosophischen Wissenschaften, beinahe unabwendbar zu seyn.

Eben darum aber trifft der Vorwurf, daß Vorurtheile auf die Schätzung philosophischer Lehren Einfluß haben, nicht unser Zeitalter allein — vielmehr muß der Kenner der Geschichte der Philosophie zugestehen, daß das αυτος εφα zu allen Zeiten bey Vielen das Signal zur Lobpreisung oder Verdammung einer Lehre war. Wir wollen nicht an das Zeitalter der Sophisten erinnern, aber Descartes Schicksal können wir hier nicht unberührt lassen, dessen Werke zu widerlegen Voet schon ein Jahr vor ihrer Erscheinung beschlossen hatte. Kann es

einen originelleren Beleg von der Macht des Vorurtheils bey der Schätzung einer philosophischen Lehre geben?

Unserem Zeitalter aber, glauben wir, kann man den allgemeinen Vorwurf blinder Anhänglichkeit an große Namen, oder blinden Vorurtheils gegen sie nicht mit Recht machen; da es ja so viele achtbare Männer in demselben gab, und noch gibt, die auf der einen Seite den Talenten der Schöpfer der neuen Systeme alle Gerechtigkeit widerfahren lassen; auf der andern aber sich mit aller Freimüthigkeit gegen die erkannten Mängel derselben in Gründen aussprechen. Wer kennt nicht, um nur einige ausgezeichnete Namen des Vaterlandes zu nennen, den edlen aber freimüthigen Geist, mit dem Flatt und Braftberger gewissen Lehren des Kantischen und Fichte'schen, Süskind dem Prinzip des Schellingischen Systems entgegengetreten ist? —

c) Die heftigsten Anklagen sind ferner von jenen beyden Stimmen gegen die jetzigen Lehrer der Philosophie auf Deutschlands Universitäten erhoben worden! „Auf „vielen derselben, sagen sie, seye das Ansehen des philo„sophischen Lehrstuhles zur Verachtung herabgesunken; „die Lehrer selbst nehmen zu allerley unrechtlichen Mit„teln, ja! selbst zum Zwange ihre Zuflucht, um ihre „Unbedeutendheit zu stützen; sie suchen das aufkeimende „Talent niederzuhalten, und in Mißkredit zu bringen; „sie verdrehen und verläumden Theorien, und verwandeln „das, was Andere vor ihnen produzirt haben, in — „Karrikaturen."

Bey solchen Anklagen richtet der staunende Geist des unpartheiischen Wahrheitsfreundes sein Auge auf die Universitäten Deutschlands umher, und fragt begierig, wo denn und wer denn die Männer seyen, die in unserem

Zeitalter solches Unheil über Deutschlands Jugend bringen. Gerechterweise könnte man solche Ankläger auffordern, diese Männer zu nennen; da sie aber nicht genannt sind, so bleibt dem Vertheidiger nichts übrig, als sich nach den Werken und dem Rufe dieser Männer umzusehen, und den Grund oder Ungrund solcher verdammenden Urtheile darnach zu ermessen. Wer in aller Welt aber wird wohl glauben, daß philosophische Denker und Lehrer, wie Platner, Schulze, Krug, Maaß, Fries, Tieftrunk und so viele andere, die sich durch vorzügliche Werke beurkundet und einen schönen Namen erworben haben, von solchen Vorwürfen getroffen werden können? Sollten aber auch unter so vielen würdigen Lehrern dieser Wissenschaft auf Deutschlands hohen Schulen einige minder gute erscheinen, so bleiben doch unleugbar jene Anklagen in dieser krassen Gestalt und in dieser Allgemeinheit ausgesprochen höchst ungerecht und überspannt.

d) Die vierte Anklage, die von dem Geiste der an dem Philosophiren theilnehmenden Subjekte hergenommen ist, betrifft „das Einmischen vieler Menschen, die „zwar die Mühe scheuen, mit Anstrengung die Tiefen „der Spekulation zu ergründen, die aber doch gerne die „Rolle der Schiedsrichter und Tonangeber, sowohl in „öffentlichen Blättern und Schriften als in den höhern „Gesellschaften spielten. Dieses Einmischen der Nicht„Kenner aber bewirke meistens nur Verwirrung der Dinge „und Erbitterung der Gemüther.“ (Betrachtungen S. 9.)

Gegen den letzten Theil dieser Klage erinnern wir zuerst, daß die wahren Kenner und Freunde der Philosophie wenig Schaden von solchen Einmischungen leiden mögen; denn vor ihren Ohren verhallen solche Töne, und die Erkenntniß des Wahren leidet gewiß bey ihnen nichts

durch solche befangene Urtheile. Wenn dagegen solche, die sich entweder nie selbst zu einem freien Urtheile erheben wollen, oder denen die Kraft des Geistes zu einer solchen Erhebung fehlt, durch diese Stimmen mißleitet werden, so leidet an ihnen die Wissenschaft eben keinen großen Verlust!

Gegen den ersten Theil jener Klage läßt sich aber wohl mit Wahrheit sagen, daß vielleicht nie Wenigere eine Ehre darein setzten, den Thyrsusstab der Philosophie zu tragen, als in diesem Zeitalter. So lange hat in vielen Ländern der furchtbar waltende Zeitgeist den stillen Dienst der Mysterien der Philosophie gestört, und nicht bloß der Ungeweihten, nein! auch die Stimme vieler geweihten Freunde der Wissenschaft verstummte vor dem Sturme und unter dem Drucke der Zeit. Nun erst nach der Wiederkehr der Göttin des Friedens und der Freiheit wird auch der Genius der Philosophie in voller Kraft zu den Deutschen wiederkehren, und gewiß das edle Streben nach dem Wahren und Rechten und nach Selbstständigkeit, das die Deutschen in dem großen Kampfe begeisterte, wird sich auch auf dem Felde dieser Wissenschaft herrlich offenbaren.

4.

Wir kommen nun zu der letzten Hauptanklage, die theils von dem Einflusse, den die Philosophie in unserem Zeitalter auf die übrigen Wissenschaften habe; theils von der Entfernung hergenommen ist, in der sie von dem wahren Leben stehe. (Betrachtungen S. 2. 3. 13. 14.)

a) Ueber den Einfluß, den die Philosophie auf die übrigen Zweige des menschlichen Wissens in unserem Zeitalter gehabt habe, wird allerdings nicht ohne Grund die

Klage erhoben, „viele glauben, die Principien der Phi„losophie müßten im Gewande der Schule auf die übri„gen Disciplinen übergetragen werden; dadurch aber „haben diese alle Einen Zuschnitt erhalten, und die Fri„sche ihres Lebens seye erloschen. Aus diesem Geiste „aber sey bey den Einen Mangel an ernstem Studium „der Erfahrung, bey den gewissenhaften Pflegern der „Erfahrungswissenschaften dagegen Entfernung von der „Philosophie erzeugt worden.“

Wenn wir auf die Geschichte der Philosophie unserer Zeit zurücksehen, so kann es allerdings nicht in Abrede gezogen werden, daß dieser Mißbrauch mit einigen philosophischen Systemen der neueren Zeit, und vorzüglich mit dem Kantischen, getrieben worden ist. Denn wer weiß nicht, wie emsig die Anhänger desselben beschäftiget waren, alle Wissenschaften in die Form der Principien ihres vermeintlich allein wahren Systemes einzuzwängen? Dabey aber darf doch der Vortheil, den diese Gestaltung hatte, so wie der bessere Geist, der sich bey vielen von diesem Mißbrauche rein erhielt, nicht übersehen werden. Denn unstreitig hatte diese Bildung der Wissenschaften nach den Prinzipien neuer Systeme besonders die Vortheile der Uebung und Schärfung der Denkkraft, die bey der Darstellung einer Wissenschaft aus einem neuen Standpunkte immer mannigfaltigen Stoff zur Thätigkeit findet. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß diese Theorienſucht sich weder allgemein noch lange unseres Zeitalters bemächtigte; denn immer gab es Männer in der Philosophie, die es erkannten, daß die Erfahrung die Basis und der Prüfstein aller gesunden Philosophie seyn müsse; und die eben darum das Studium der Geschichte im umfassenden Sinne des Wortes immer gerne mit dem Studium der Philosophie verbanden; so wie es auch

auf dem Felde der empirischen Wissenschaften immer Denker gab, in denen sich der philosophische Geist des Systematisirens mit dem Reichthume des empirischen Wissens freundlich vereinigte. Und in den neuesten Zeiten beweist der große Eifer, mit dem sich so viele ausgezeichnete Denker dem Studium der Seelenlehre und den praktischen Theilen der Philosophie gewidmet haben, offenbar, daß die Liebe zur Erfahrungskenntniß und das Interesse für die Begründung einer wahren praktischen Thätigkeit, in Deutschland nicht erstorben ist.

b) Was endlich das Verhältniß betrifft, in welchem die Philosophie unsers Zeitalters zu dem wirklichen Leben stehen solle, so behaupten jene Gegner: „unsere Philo„sophie habe sich sowohl durch ihren Inhalt, als durch „ihre Form zu sehr von dem Leben entfernt, und, gro„ßentheils auch wegen ihrer Unbrauchbarkeit für das „Leben dazu gezwungen, auf die Schule beschränkt; und „so wie die Philosophie von dem Leben entfernt seye, „so entfernen sich auch meistens die Philosophen von „dem höheren, geselligen Leben, dessen Seele sie seyn „sollten.“ (Betrachtungen S. 13. 14.)

1. Um den letzten Theil dieser Anklage zuerst zu betrachten, so erkennen auch wir es als eine Hauptaufgabe und Bestimmung der Philosophie an, daß sie thätig auf das gesellige Leben der Menschheit und die Leitung und Veredlung desselben wirke; und der achtungswürdigste Philosoph ist nach unserem Urtheile allerdings der, der das Wahre, Gute und Rechte, das er durch seine Vernunft erkannt hat, auch auf dem Kampfplatze des Lebens ohne Menschenfurcht vertheidiget, und im festen Hinblick auf das Höhere sich über zeitliche Besorgnisse zu erheben vermag. Ein solcher Mann war Sokrates; aber solche

Geister sind selten, die die Kraft und den Muth in sich haben, den verkehrten Ansichten eines verdorbenen Zeitgeistes öffentlich den Krieg zu erklären, und durch die Vertheidigung der Wahrheit und des Rechtes, die in ihren Seelen leben, wohlthätig auf die große Gesellschaft der Menschheit unmittelbar einzuwirken; und wenn selbst ein solcher Geist in einem Mann lebt, so kann ihn doch unter bestimmten Verhältnissen seine Welt und das Gebot der Klugheit auf eine stillere Wirksamkeit hinweisen. Denn die Philosophie eröffnet ihren Verehrern auch eine stillere Sphäre, in der sie mit Nutzen für die Menschheit an dem Bau der Ideen, wenn nicht für die Gegenwart, doch für die Nachwelt arbeiten können. In diesem Geiste entzog sich Spinoza *) dem Getümmel der Welt, und suchte in stiller Wirksamkeit jenes Licht der Wahrheit in seiner Seele anzuzünden, dessen Erkenntniß seinem Geiste Befriedigung und seinem Gefühle die reinste Wonne gewährte.

Die Philosophie hat also eine gedoppelte Bahn, die der unmittelbaren und die der mittelbaren Wirksamkeit auf die Veredlung der Menschheit. Sehr unrichtig und geschichtswidrig aber würde derjenige von der Philosophie unsers Zeitalters urtheilen, der behaupten wollte, daß sie nur in dem Schatten der Schule, nicht aber in der Palästra des Lebens thätig erschienen sey. Denn so eifrig die Denker unserer Zeit bemüht waren, der Philosophie eine vollendete wissenschaftliche Gestaltung zu geben, so fehlte es doch auch nicht an solchen, die durch ihre Ideen unmittelbar auf das gesellige Leben einzuwirken, und einen besseren Geist in der Menschheit zu erwecken

*) Totum se mundo subduxit et latuit; sagt die Vorrede zu den Operib. Posthumis, von ihm.

ſuchten. Leuchtende Spuren dieſes Strebens finden wir in den beiden Reden, die der große Geſchichtſchreiber und Philoſoph Müller, und der verehrte Krug, zur Verherrlichung des Andenkens des unſterblichen Königs, Friederichs des Großen, in der drangvollſten Epoche des preuſſiſchen Staates gehalten haben. Vor allen andern aber ragen in dieſer Hinſicht die berühmten Reden Fichte's an die deutſche Nation hervor, der ſich durch ſeine Freimüthigkeit in dieſem Werke eben ſo ſehr als einen muthvollen Freund ſeines Vaterlandes und der Menſchheit zeigte, als er ſich in der Begründung der Wiſſenſchaftslehre (bey allen Mängeln derſelben) als tiefen Denker bewährt hat.

2. „Aber nicht nur die Philoſophen, ſondern ſelbſt „die Philoſophie, ſagen jene Gegner, habe ſich in unſe„rem Zeitalter, ſowohl durch ihren Inhalt als durch ihre „Form, zu ſehr von dem Leben entfernt, und großen„theils wegen ihrer Unbrauchbarkeit für das Leben dazu „gezwungen, auf die Schule beſchränkt.

Der Form nach mag dieß von einigen Syſtemen wahr ſeyn — von denen nehmlich, die ſich durch eine angeblich eigenthümliche höhere Lichtquelle, aus der ihre Wahrheiten fließen ſollen, und durch das Dunkel einer myſtiſchen Sprache allen denen unzugänglich gemacht haben, denen es an einer eben ſo feurigen Phantaſie und an einer tiefen, den Schein von der Wahrheit trennenden, Penetrationsgabe mangelt. Doch mag das ſeyn! die Philoſophie iſt einmal nicht für Alle beſtimmt, ſondern nur dem gebührt der Zugang in ihr Heiligthum, der unter jeder Hülle eine große zuſammenhängende Schlußreihe herauszufinden, und mit ſelbſtſtändigem prüfendem Urtheile zu würdigen weiß.

Dem Inhalte nach aber kann man unſeres Erachtens der Philoſophie unſerer Zeit den Vorwurf nicht machen, daß ſie ſich durch den Geiſt ihrer Erzeugniſſe von dem wahren Leben der Menſchheit entferne.

Denn was kann es für das wahre, ewige Leben des Menſchen Höheres geben, als die Wahrheit von der Freiheit unſeres Geiſtes, dieſem Unterpfande unſeres göttlichen Urſprungs? Was kann es Höheres geben, als die Wahrheit von einer allgütigen und allmächtigen den Weltplan leitenden Weisheit? Was kann es Höheres geben als die Wahrheit von einer höheren Ordnung der Dinge, für die der unſterbliche Geiſt beſtimmt iſt, und in der er dem unendlichen Ziele der Vollendung ewig nachzuſtreben geſchaffen iſt?

Was kann es auch ſchon für das dieſſeitige Leben wichtigeres geben, als die Kenntniß der Geſetze des vernünftigen Denkens und Handelns, und die Erkenntniß der Pflichten und Rechte, die wir kraft der Vernunftwürde in den Verhältniſſen unſers gegenwärtigen Daſeyns haben?

Dieſe Wahrheiten und Erkenntniſſe aber ſind es, die einmüthig von der deutſchen Philoſophie unſeres Zeitalters als die höchſten erkannt; die von den meiſten Philoſophen mit den Gründen ihrer von der Vernunft geleiteten geiſtigen Vermögen vertheidiget, und von einigen in dem faßlichſten Gewande, mit der lebhafteſten Begeiſterung, vorgetragen worden ſind. Verſtummt iſt die Sprache des ſeichten Materialismus und des ſchwankenden Skeptizismus vor dem einſtimmigen Urtheile der ernſten Philoſophie unſerer Zeit. Sie hat ſich eifrig bemüht, die Geſetze des richtigen vernünftigen Denkens, die Natur der menſchlichen Seele, die Quellen der Wahrheit und des Irrthums, die Grundbegriffe der Tugend und

des Rechtes zu erforschen, und sie im Zusammenhange mit den für das Leben wichtigen Resultaten deutlich, vollständig, geordnet und begründet darzustellen, und sich dadurch dem Ideale der Wissenschaft immer mehr zu nähern. Sie hat sich bemüht, die Gründe des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu prüfen, und die wahren durch die kräftigsten Beweise geltend zu machen.

Geachtete Denker unserer Zeit haben dieß durch Schrift und Rede gethan, und lange wird ihr Andenken mit den Gebäuden ihrer Ideen noch fortleben, wenn die Stimme der Wenigen, die die Bahn der gesunden Vernunft verlassen und dafür ein höheres Licht gepriesen haben, lange verhallt und vergessen seyn wird.

Wer möchte aber um solcher Mißtöne willen die große lebendige Harmonie, die in der Erforschung und Begründung des Wahren unter den Denkern des Zeitalters sichtbar ist, nicht freudig anerkennen?

Vierte Abhandlung.

Bemerkungen gegen Friederich Schlegels Urtheil über Niccolo Machiavelli.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Mit vollem Rechte verdient Niccolo Machiavelli um des hellen, tiefeindringenden und umfassenden Geistes willen, der aus seinen Schriften hervorleuchtet, den Ruhm des Genies, und dieser Ruhm ist ihm auch von der Nachwelt einstimmig zuerkannt worden.

So allgemein aber die Bewunderung der Kenntnisse, Talente und besonders der klassischen Darstellungskunst dieses Mannes ist, so getheilt waren zu allen Zeiten die Urtheile über die Gesinnung nnd Denkart dieses Mannes, und selbst scharfsehende Männer glaubten in den politischen Ansichten dieses Geistes das Gepräge einer unentschuldbaren verwerflichen Denkart zu finden.

Diesem Urtheile ist in neueren Zeiten der geistreiche Friederich Schlegel (in den zu Wien über die Geschichte

der alten und neuen Litteratur gehaltenen Vorlesungen 2ter Theil, S. 29. u. f.) beygetreten; und es möchte daher wohl um des hohen Gewichtes willen, welches das Urtheil eines solchen Richters haben muß, Pflicht gegen die Manen jenes großen Mannes seyn, ihn dem denkenden Publikum auch von der Seite seiner politisch-moralischen Denkart in einem besseren Lichte zu zeigen; da es, wie wir glauben, ohne Verletzung der jenem vortrefflichen Richter gebührenden hohen Achtung und mit voller Zustimmung der Wahrheit von uns geschehen kann.

Bewundernd erkennt Hr. Schlegel die trefflichen Talente, den meisterhaften Styl und die hohe Kunst der Geschichtschreibung an, die N. Machiavelli besaß. Dagegen aber fällt er über die politisch-moralische Denkart dieses Mannes folgendes Urtheil: „Das Auffallendste an „Machiavelli seye das, daß er in dem neueren christlichen „Europa eine Politik aufgestellt habe, als ob so etwas, „wie das Christenthum, oder überhaupt eine Gottheit „und Gerechtigkeit Gottes gar nicht vorhanden wäre. „So wie die Macht des alten Roms eigentlich nur auf „Gewalt und List gegründet war, wobey die Gerechtigkeit „nur als äussere Zierrath erscheine, so (urtheilt er) seyen „auch Kraft und Verstand die einzigen Hebel in Machia„velli's Politik."

Trefflich zeigt Schlegel hierauf, wie mit dem Glauben an Gott auch aller Glaube an irgend etwas Unsichtbares hinwegfalle, und wie dieser Glaube allein Völker und Staaten zusammenhalte; und glaubt, wie wohl die politische Auflösung der Staaten durch das Erlöschen der Gottesfurcht und Gerechtigkeit tiefere Gründe habe, so seye doch auch die Politik Machiavelli's, die die Kraft des Schlechteren gleichsam systematisirt habe, ihrer Natur nach von dem verderblichsten Einflusse gewesen.

Die Hauptfragen, auf welche bey der Entscheidung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Urtheils über die politisch-moralische Denkart Machiavelli's unstreitig Alles ankommt, sind folgende zwey Fragen:

1) Ist es nach dem aus den übrigen Werken Machiavelli's auf das deutlichste hervorleuchtenden Geiste dieses Mannes gestattet, anzunehmen, daß er eine Politik habe aufstellen wollen, in der der Glaube an die Gottheit und ihre Gerechtigkeit ganz bey Seite gestellt werden sollte; in der Kraft und Verstand die einzigen Hebel seyen, und die Kraft des Schlechteren gleichsam in ein System gebracht werden sollten?

2) Enthält das berühmte Werk Machiavelli's, in welchem wirklich solche Sätze aufgestellt sind, die weder rechtlich noch sittlich gebilliget werden können, nach dem ganzen Zwecke und der wahren Tendenz ihres Urhebers, Grundsätze einer Politik, die als allgemeingültige Regeln für die Regierung eines Staates von jenem Manne anerkannt und als solche gebilliget worden wären?

Wenn nach genauer Abwägung aller Gründe die Antwort auf diese beyden Fragen verneinend ausfallen sollte, so fällt unseres Erachtens eben damit der Vorwurf, den Friederich Schlegel N. Machiavelli gemacht hat, „als „habe er in dem christlichen Europa eine solche Politik „aufgestellt, als ob so etwas wie das Christenthum oder „überhaupt eine Gottheit und Gerechtigkeit Gottes gar „nicht vorhanden wäre."

Dieß ist aber, in Betreff der Antwort auf jene beyde Fragen, wie wir nach einer sorgfältigen Abwägung der Gründe und Gegengründe urtheilen zu müssen glauben, wirklich der Fall.

1.

Jeder unbefangene Beurtheiler muß unserer Ueberzeugung nach anerkennen, daß es mit dem aus den übrigen politischen Schriften dieses Mannes auf das deutlichste hervorleuchtenden Geiste durchaus nicht übereinstimme, anzunehmen, daß er eine solche verwerfliche Politik habe aufstellen wollen!

Religiosität, Gerechtigkeit und Humanität sind unstreitig die Quellen alles wahren Staatenglücks; sie sind die glänzendsten Tugenden eines Fürsten; durch sie allein kann er sich wahren Ruhm und seinem Volke wahres Heil verschaffen. Eben das aber behauptet Machiavelli in seinen trefflichen *Discorsi* über die römische Geschichte auf das kräftigste und unzweideutigste.

a) Denn, könnte man *) die hohe Wichtigkeit der Religion für den Staat lebhafter schildern, als Machiavelli, wenn er die Religion als die einzig nothwendige Bedingung zur Erhaltung eines Staates darstellt, wenn er bey der Frage: ob Rom Numa oder Romulus mehr zu danken habe? jenem den ersten Rang zuerkennt; wenn er die von Numa eingeführte Religion als die erste und vornehmste Quelle der Glückseligkeit dieses Staates betrachtet; und behauptet, so wie die Achtung des Gottesdienstes der Grund der Größe eines Staates seye, ebenso seye die Verachtung desselben der deutlichste Beweis und die Ursache ihres Verfalls? Und diesen hohen Werth der Religion für die Staaten überhaupt legt er insbesondere auch der christlichen Religion bey, wenn er sagt: „hätten die die christliche Religion anerkennenden Fürsten den Geist

*) Discorsi L. I. C. XI. XII.

dieſer Religion ſo bey ſich erhalten, wie er von dem Stifter derſelben ihnen gegeben wurde, ſo würden gewiß die chriſtlichen Staaten inniger vereinigt und glücklicher ſeyn. Aber eben das iſt das deutlichſte Zeichen ihres Verfalls, daß je näher gegenwärtig die Völker der römiſchen Kirche, dem Haupte unſerer Religion ſind, ſie in eben demſelben Grade deſto weniger Religion zeigen." *) „Das verderbliche Beyſpiel des römiſchen Hofes (er ſpricht von ſeiner Zeit) hat die Achtung gegen alles Höhere zernichtet, aber eben dieß hat unendliche Nachtheile und unendliche Unordnungen zur Folge."

Richtiger und deutlicher hätte ſich wohl dieſer Mann über den Werth der Religion überhaupt und insbeſondere über den Werth einer praktiſch-wirkſamen chriſtlich-religiöſen Denkweiſe für die Begründung des wahren Staatenglücks nicht ausſprechen können!

b) Mit gleicher Hochachtung ſpricht der edel denkende Mann von der Gerechtigkeit eines Fürſten, und ſchildert die wahre Ehre, die er nur durch die Ausübung dieſer Tugend erlangen könne; die äußeren Vortheile, die er ſelbſt, ſo wie der ganze Staat von dieſer Tugend habe; ſo wie die ewige Schmach und Nachtheile der Tyranney mit den lebhafteſten Farben! Wir könnten unſern Leſern als Beweis für die Wahrheit unſeres Satzes das ganze X. Hauptſtück der *Discorsi* vor Augen ſtellen, in welchem durchaus der Geiſt des Abſcheu's gegen die Tyranney und der Ehrfurcht gegen die Gerechtigkeit eines Fürſten athmet. Doch es mögen uns hier einige Stellen genügen. „Nach **) den Stiftern der Religionen gebührt, „ſagt er, denen der größte Ruhm, welche Staaten und

*) Discorsi L. I. C. XII.
**) Discorsi L. I. C. X.

„Reiche gegründet und durch Gerechtigkeit geordnet haben. „Ehrlos und verabscheuungswürdig dagegen sind die Zer„störer der Religionen, der Staaten und die Feinde der „Tugend. Und doch, sagt er, geben sich viele von fal„schem Ruhme oder einem Scheingute getäuscht, der „Tyrannei hin, und erkennen nicht, wie vielen Ruhm, „welche Ehre, Ruhe, Sicherheit, nebst der innern Zu„friedenheit ihres Gemüthes sie von sich weisen; und in „welche Schmach, Schande, Gefahr und Unruhe sie sich „dadurch stürzen.“ Folgende Stelle aber ist in eben so hohem Grade Zeuge der Achtung Machiavelli's gegen einen gerechten Herrscher, als sie ein Beweis seiner aus der Tiefe seiner Seele hervorströmenden feurigen Beredsamkeit ist.

„Es stelle sich, sagt er, ein Fürst die Zeiten von „Nerva bis zu Marc Antonin vor, und vergleiche damit „die früheren und späteren, und — dann wähle er, in „welcher er geboren seyn, und in welcher er hätte Herr„scher seyn wollen. In denen, wo die Guten herrschten, „wird er einen Fürsten sehen ruhig und sicher in dem „Kreise seiner sicheren Unterthanen; überall in der Welt „Friede und Gerechtigkeit; er wird sehen den Senat und „die Obrigkeiten im Genusse ihres Ansehens und ihrer „Ehre; die Reichen im freudigen Genusse ihres Reich„thums; Adel und Tugend erhoben; er wird nichts als „Ruhe und Gutes erblicken; von der andern Seite aber je„den Groll, jede Frechheit, Bestechung, Ehrsucht verbannt; „er wird sehen — goldene Zeiten, wo jeder die Meinung „die er will, behaupten und vertheidigen kann. Am „Ende wird er die Welt triumphiren sehen, den Fürsten „mit Ruhm und Ehre überhäuft, und unter den Völkern „Sicherheit und Liebe. Wenn er dagegen die Zeiten „der andern Kaiser genau betrachten wird, so wird er

„sehen, wie sie schrecklich durch Kriege und Empörung, „grausam im Krieg und Frieden waren; viele Fürsten „durch's Schwerdt gefallen, viele bürgerliche, viele aus„wärtige Kriege; Italien trauernd und voll unerhörter „Unglücksfälle, seine Städte geplündert und zerstört; — „er wird sehen Rom verbrannt, das Kapitol von seinen „eigenen Bürgern zerstört, die alten Tempel verheert, „die heiligen Gebräuche verdorben, die Städte voll Ehe„bruchs, das Meer voll Verbannter, die Klippen voll „Blutes! Er wird sehen in Rom eine Reihe zahlloser „Grausamkeiten, den Adel, Reichthum, Ehre und über „Alles die Tugend — als Verbrechen betrachtet. Er „wird sehen die Ankläger belohnt, die Sklaven gegen „ihre eigene Herren bestochen, und die, denen es an „Feinden gemangelt hätte, von ihren eigenen Freunden „unterdrückt. — Und wahrlich! wenn er ein Mensch ist, „so wird er sich vor der Nachahmung solcher schlechten „Zeiten entsetzen, und wird von einem unbegränzten Ei„fer, dem Guten nachzustreben, entflammt werden!"

Wie hätte nun, fragen wir jeden unserer Leser, wie hätte Machiavelli die hohe Würde der Gerechtigkeit, und die Abscheulichkeit der Tyranney mit ihren Schrecknissen richtiger und stärker zeichnen können, als er es in diesem Gemälde that?

c) Aber nicht nur den Geist der Religiosität und die festen Grundsätze der Gerechtigkeit, sondern jede Tugend überhaupt, und insbesondere die Tugend der Humanität, fordert Machiavelli an das Ideal eines guten Fürsten. Wir könnten hier aus den übrigen Schriften dieses Mannes leicht eine Reihe von Zeugnissen für unsere Behauptung aufführen, aber jenes Werk selbst, auf das sich der vielseitige Tadel seiner Politik stützt, enthält

die kräftigsten Stellen *) für die Bewahrheitung unseres Satzes. Es sey uns vergönnt, nur einige derselben hier auszuheben.

„Ein Fürst soll", sagt Machiavelli z. B. in dem 14. Kap. des Fürsten, „die Geschichte studieren; er soll die Thaten großer Männer in derselben betrachten; — vor Allem soll er irgend einen vortrefflichen Mann sich zum Muster nehmen, und ihm in allem seinem Thun nachstreben, wie z. B. Scipio dem Cyrus. Denn wer das Leben des Cyrus von Xenophon liest, der wird in dem Leben Scipio's leicht erkennen, wie ruhmvoll jene Nacheiferung für ihn war, und wie sehr sich Scipio nach dem von Xenophon entworfenen Bilde des Cyrus, in Betreff der Sittsamkeit, Freundlichkeit, Leutseligkeit und Freygebigkeit richtete. Ein solches Verhalten nun ist es, das ein weiser Fürst beobachten soll!" Und in gleichem Geiste sagt er in dem 21. Kap. dieses Werkes: „Ein Fürst soll sich als einen Freund aller Tugenden beweisen und jeden achten, der in einer Kunst vortrefflich ist. Er soll alle seine Bürger zu ermuntern und zu beleben suchen, daß sie, jeder in seinem Kreise, ihre Geschäfte mit Ruhe und Freudigkeit betreiben — er soll das Beyspiel der Humanität in seiner Person aufstellen, aber die Majestät seiner Würde dabey stets festhalten." Auf diese Weise erhebt Machiavelli den Werth der Tugend überhaupt, und der Humanität insbesondere, und macht ihre Ausübung dem weisen Fürsten zum Gesetze. Wenn wir nun aber auf die ganze Reihe der bisher aus den Werken Machiavelli's selbst geschöpften Ideen zurücksehen, was ergibt sich wohl aus denselben?

---

*) Man lese nur Il principe. C. XIV. am Ende C. XV. XVII. XVIII. am Anfange und C. XXI. am Schluße.

Offenbar das, daß es mit dem so deutlich ausgesprochenen Geiste eines Mannes, der mit solcher Hochschätzung von der Würde der Religion spricht; der den hohen Werth und die Vortheile der Gerechtigkeit für den Regenten wie für den Staat mit solchem Enthusiasmus preist, der so reine Grundsätze der Tugend und Humanität vertheidiget, — daß es mit dem Geiste eines solchen Mannes nicht einstimmt, anzunehmen, er habe in dem christlichen Europa eine Politik aufstellen wollen, in der der Glaube an Gott und seine Gerechtigkeit ganz bey Seite gestellt werden, Kraft und Verstand die einzigen Hebel seyn, und die Kraft des Schlechtern in ein System gebracht werden sollten.

2.

Enthält denn aber nicht, kann man nun fragen, das berühmte Werk Machiavellis „der Fürst," solche Maximen, die weder rechtlich noch sittlich gebilliget werden können? und sind diese nicht nach der Tendenz ihres Urhebers Grundsätze einer Politik, die als allgemeingültige Regeln für die Regierung eines Staates von jenem Manne ausgesprochen und als solche gebilliget worden sind?

Den ersten Theil dieser Frage 1) bejahen wir nach den Grundsätzen der Vernunft und dem Urtheile Machiavelli's selbst; dagegen 2) verneinen wir den zweiten Theil der Frage, weil es unseres Erachtens aus dem richtig begriffenen Zwecke dieser ganzen Schrift hervorgeht, daß es die Absicht dieses Mannes gar nicht war, eine allgemeingültige Politik in diesem Werke aufzustellen; und glauben 3) beweisen zu können, daß nur der edelste Beweggrund ihn zur Aufstellung solcher Maximen der Politik für den bestimmten Fall, den er sich dachte, verlei-

tet habe, ſo daß ſein ſonſt ſo richtig denkender Verſtand hier von dem Herzen irregeleitet wurde — ein Punkt, den unſeres Wiſſens nach keiner ſeiner Vertheidiger in ſeinen Schriften entdeckt und geltend gemacht hat.

1) Wenn Machiavelli in dem 5. Kap. des Fürſten räth, einen Staat, deſſen ſich ein Fürſt mit Gewalt bemächtiget hat, und der vor dieſer Revolution frey nach ſeinen eigenen Geſetzen lebte, zu Grunde zu richten, weil es der Wahrheit nach kein anderes Mittel ſich ſeines Beſitzes zu verſichern gebe — als den Ruin; wenn er in dem 7. Kap. dieſes Werkes die Handlungsweiſe eines Cäſar Borgia als Muſter für einen Fürſten aufſtellt, der ſich einen Staat ſchaffen und den Beſitz deſſelben behaupten will; wenn er in dem 17. Kap. ſagt, daß es beßer und ſicherer für einen *Principe nuovo* ſeye, gefürchtet als geliebt zu werden; und daß er ſich über die mit der Grauſamkeit verbundene Schande hinwegſetzen müſſe; wenn er in dem 18. Kap. ſagt, daß ein kluger Fürſt weder Wort halten könne, noch dazu verpflichtet ſey, ſobald ihm die Haltung deſſelben nachtheilig und die Gründe des Verſprechens verſchwunden ſeyen; wenn Machiavelli ſolche Maximen für die Politik eines Fürſten ausſpricht, ſo kann freilich Recht und Sittlichkeit nicht anders, als laut das Verdammungsurtheil über eine ſolche Denkart ausſprechen. Aber eben dieß erkennt der rechtlich denkende Mann auch ſelbſt an. Denn er ſagt es ſelbſt in ſeinem Fürſten (8. Kap.): „daß man das freilich nicht Tugend nennen könne, ſeine Bürger zu morden, ſeine Freunde zu verrathen, keine Treue und Religioſität zu haben;“ und erklärt ſich in dem 1. B. der *Discorsi C. XXVI.*, in welchem das ganze Syſtem ſeines Fürſten konzentrirt ausgeſprochen iſt, auf das ſtärkſte über die Verwerflichkeit eines ſolchen Verfahrens. So

zu handeln; nehmlich alles in dem Staate umzuschaffen, nur um einen an sich gerissenen Staat zu behaupten) — sagt er — ist höchst grausam; es ist nicht nur dem Christenthum, sondern selbst aller Menschlichkeit entgegen; und jeder Mensch muß ein solches Verfahren fliehen, und lieber als Privatmann, denn als König leben wollen, wenn es mit solchem Verderben der Menschheit geschieht. Hiezu kommt aber

2) daß es auch die Absicht dieses Mannes durchaus nicht war, in diesem Werke Grundsätze einer allgemeingültigen Politik aufzustellen.

Bisher stellte man über den Geist, in welchem dieses Werk aufzufassen seye, drey verschiedene Hypothesen auf. Die ersten, die Gegner Machiavelli's, wie Catarino, Osorio, Antonio Possevino und andere erklärten es geradezu für das System der ruchlosesten Politik. Allein nach dem bisher Gesagten wäre es wohl überflüssig, die innere Verwerflichkeit und Unvereinbarkeit dieser Hypothese mit dem Geiste dieses Mannes — noch weiter bestätigen zu wollen.

Die zweiten, die Vertheidiger Machiavelli's, wie Amelot de la Houßaye, Robinet und andere erklärten es für eine feine, verhüllte Satyre auf die ruchlosen Fürsten jenes Zeitalters, die Machiavelli unter dem Scheine guter Lehren vor aller Welt habe brandmarken wollen; und für eine Falle, die er dem mediceischen Hause durch die Aufforderung an Lorenzo, den Herzog von Urbino, er solle sich zum Herrn von Italien aufwerfen, habe legen wollen! Allein, so bekannt es aus der Novelle Belfagor ist, daß Machiavelli einer der feinsten Satyriker seiner Zeit war, so steht dieser Hypothese eben das entgegen, daß in dem ganzen Werke auch

nicht die leiſeſte Andeutung einer Ironie bemerkbar iſt, und daß, wenn Machiavelli auch gegen den Herzog Lorenzo einen ſolchen Groll in ſeinem Herzen getragen hätte, er gewiß nicht mit — ſolcher Wärme von den hohen Eigenſchaften des erlauchten Mannes und der Sehnſucht Italiens ſich an ihn anzuſchließen, hätte ſprechen können, als er es in der Vorrede und an dem Schluſſe des Werkes wirklich gethan hat; nicht zu gedenken, daß eine ſolche Heucheley mit ſeinem geraden Sinne in dem ſchneidendſten Kontraſte ſtünde.

Andere ſuchen Machiavelli's Grundſätze durch eine reſtriktive Interpretation ſeines Zweckes zu vertheidigen, indem ſie behaupten, Machiavelli habe nicht die Regenten überhaupt, ſondern nur die *Principi nuovi*, d. h. diejenigen vor Augen gehabt, die ſich mit Liſt oder Gewalt den Beſitz eines Staates verſchafft haben und ſich darin behaupten wollen, und ſeine Tendenz ſeye die geweſen, die Uſurpatoren konſequent handeln zu lehren, ohne ſich auf die Moralität ihrer Handlungen einzulaſſen.

Zum Lehrer der Uſurpatoren aber habe er ſich aus Rückſicht auf den damaligen ſo unglücklichen Zuſtand Italiens aufwerfen wollen. Dieſe Anſicht ſtellt der Verfaſſer des vortrefflichen Handbuchs der italieniſchen Sprache und Litteratur (H. L. Ideler) auf; allein die Annahme eines ſolchen allgemeinen, die Uſurpatoren überhaupt umfaſſenden Zweckes, ſcheint uns weder mit dem Geiſte, noch mit den Worten Machiavelli's im Einklang zu ſtehen. Denn wenn es Machiavelli's Abſicht war, die Uſurpatoren überhaupt, unbekümmert um die Rechtlichkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen nur konſequent handeln zu lehren, ſo erſcheint ſeine Denkart dabey immer in einer mit jenen bewährt-edlen Grundſätzen ſchwer vereinbaren, ſehr zweideutigen Geſtalt.

Die richtige Ansicht von dem Zwecke Machiavelli's bey der Verfertigung dieses Werkes scheint uns dagegen, wir mögen die Worte oder den Geist dieses Schriftstellers betrachten, folgende zu seyn.

Machiavelli hatte bey der Darstellung seines Fürsten den rein-individuellen Zweck, einem großen Manne Italiens, wie dem Herzog Lorenzo, eine politische Methodik an die Hand zu geben, wie er durch Anwendung gleicher Mittel, durch welche andere unterjochte Länder von großen Männern aus der Sklaverey gerettet worden seyen, auch das gedrückte theure Italien aus seinem zerrissenen sklavischen Zustande erretten und zur Glorie und Selbstständigkeit wieder erheben könne.

Offenbar ist die Rettung des geliebten Italiens, die Wiederherstellung seines Glanzes und seiner Selbstständigkeit der Hauptgedanke, der Machiavelli bey seinem ganzen Werke vorschwebte, und dessen Ausführbarkeit er dem Herzog Lorenzo an den großen Mustern, die er ihm vor Augen stellte, zeigen wollte. Denn am Schluße seines Werkes faßte er alles zusammen, und bezieht unverkennbar Alles auf diesen großen Zweck.

„Wenn ich," sagt er,*) „alles bisher gesagte noch einmal betrachte, und bey mir überlege, ob die gegenwärtigen Verhältnisse Italiens einem klugen und tugendhaften Fürsten Gelegenheit darbieten, eine solche Gestalt der Dinge in diesem Lande einzuführen, die ihm Ehre und dem ganzen Lande Heil verschaffen könnte, so scheint es mir, daß sich alle Umstände so glücklich als nur immer zu Gunsten eines solchen Fürsten vereinigen."

*) Il principe C. XXVI.

„Ganz Italien", sagt er, „bittet zu Gott um einen Helfer, der es von diesen Grausamkeiten und barbarischen Bedrückungen erlöse. Ganz Italien ist bereit, der Fahne zu folgen, wenn nur Einer auftritt und sie ergreift. Mit Liebe, mit Freudethränen, mit Rachedurst würde er aufgenommen werden in allen Provinzen, die durch diese Ueberschwemmungen der Fremdlinge gelitten haben. Jedes Thor würde sich ihm öffnen! Jede Völkerschaft Gehorsam leisten! Kein Neid entgegentreten! Alle Italiäner würden ihn huldigend empfangen! Denn allen ist diese Herrschaft der Fremdlinge verhaßt! Und das Haupt dieser Erlösung zu seyn, dazu ist vor allem das erlauchte mediceäische Haus berufen; denn es ist neben seiner Macht und Tugend, von Gott und der Kirche, deren Oberhaupt es gegenwärtig ist, begünstiget." „Und es wird ihm," sagt er, „auch nicht schwer werden das Werk auszuführen, wenn es nur die Anordungen deren annehmen wird, die ich ihm hier zum Muster aufgestellt habe."

Deutlicher hätte sich wohl Machiavelli nicht aussprechen können, als in diesen Worten. Sein ganzer Zweck war also offenbar der, dem erlauchten mediceäischen Hause zu zeigen, wie es durch Anwendung gleicher Mittel, durch welche andere gedrückte Länder von großen Männern (einem Moses, Cyrus, Theseus) aus der Sklaverey gerettet worden seyen, auch das unterjochte Italien aus seinem beklagenswerthen Zustande erretten und zur Glorie und Selbstständigkeit wieder erheben könne!

Wenn aber dieß der Zweck Machiavelli's war, so verschwindet eben damit alles Auffallende, wie ein so rechtlich denkender Mann dem Herzog Lorenzo solche Regeln für die Erschaffung einer neuen Ordnung der Dinge und für die Wiederherstellung Italiens geben konnte.

Denn die Rettung des Vaterlandes war der Gedanke, der sich seiner ganzen Seele bemächtiget hatte und über dem er Alles andere übersah. Nur sie konnte ihn bestimmen, solche Maximen der Politik zu empfehlen, deren Verwerflichkeit unter allen übrigen Umständen er selbst erkannte.

Das Vaterland über Alles! war der Grundsatz dieses großen Mannes, und nur dieser Grundsatz konnte ihn verleiten, das zu behaupten, was er (*Discorsi L. III. C. XLI.*) behauptet: „wenn es das Wohl des ganzen „Vaterlandes gilt, so kommt weder die Rechtlichkeit noch „die Widerrechtlichkeit, weder die Lobenswürdigkeit noch „die Schimpflichkeit der Handlung in Betrachtung. „Vielmehr muß man mit Beyseitsetzung aller andern „Rücksichten nur das erwählen, was zur Erhaltung des „Daseyns und der Freyheit des Vaterlandes dient.“

Diesen Grundsatz nun zu vertheidigen, erlaubt die reine Idee der Tugend allerdings nicht, und wir ziehen daher seine Falschheit auch durchaus nicht in Abrede. Aber das behaupten wir, daß wenn der Zweck Machiavelli's bey der Darstellung seines Fürsten auf diese Weise richtig bestimmt wird, eben damit der Gedanke fällt, er habe in seinem Werke eine Politik aufgestellt, als ob so etwas wie das Christenthum und überhaupt eine Gottheit und göttliche Gerechtigkeit nicht vorhanden wäre; und das behaupten wir, daß wenn auch die zu jenem bestimmten Zwecke aufgestellte politische Methodik von der prüfenden Vernunft keineswegs gebilliget werden kann, der große Mann doch selbst in dem Irrthume alle Achtung von Seiten seines Herzens und seiner reinen patriotischen Gefühle verdient!

Ja! er hat genug auf Erden geduldet dieser große edle Geist, und wohl ist er es werth, daß ihm die

Nachwelt für die bittern Leiden, die er hier erduldete, den Ersatz einer vollen Gerechtigkeit in ihrem Urtheile über ihn zu Theil werden lasse.

Fünfte Abhandlung.

Ueber das Verhältniß der Kantischen Kategorien zu der Erfahrung.

Von
F. C. Schwab.

Es ist ein Hauptdogma in der Kantischen Philosophie, daß die Kategorien oder die Stammbegriffe des Verstandes nicht nur *a priori*, d. i. von der Erfahrung unabhängig sind, sondern auch, daß ohne sie die Erfahrung nicht möglich seyn würde. Das Letztere sucht Kant unter anderm durch folgendes Dilemma zu beweisen:

„Es sind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung, mit den Gegenständen gedacht werden kann; entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien statt; denn es sind Begriffe *a priori*, mithin unabhängig von der Erfahrung; (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweyte übrig, (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft) daß nehmlich die Kategorien von Seiten des Verstandes

ob Gründe der Klugheit oder Gründe der Sittlichkeit entscheiden. Wenn jemand gestehen will, er habe gestohlen, damit er Brod zu essen bekomme, so ist es nicht nöthig, ihn zu fragen, ob er nicht lieber hätte hungern sollen, als stehlen, sondern man kann ihn sogleich fragen, ob er nicht lieber stehlen, als mit andern Gründen seinen Hunger stillen wollte. Wenn jemand gestehen will, er habe gestohlen, damit er sich nicht dem Hunger aussetze, so ist es nicht nöthig, ihn zu fragen, ob er nicht lieber hätte hungern sollen, als stehlen (Gründe), sondern man kann ihn sogleich fragen, ob er nicht lieber stehlen wollte, als sich dem Hungertode aussetzen. Wenn jemand gestehen will, er habe gestohlen, damit er sich nicht dem Hungertode

manden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisirt ist.“ *)

Zuvörderst stimme ich Kanten darin bey, daß die Kategorien, oder die Verstandesbegriffe nicht aus den (äußeren oder inneren) Empfindungen erzeugt werden, sondern daß sie *a priori*, jedoch nur *virtualiter* in der Seele vorhanden sind, und erst mittelst der Empfindung zum deutlichen Bewußtseyn kommen. Die Erfahrung (dieses Wort für Empfindung genommen), ist nicht der Grund oder der Quell dieser Begriffe, ob sie wohl die Bedingung ist, ohne welche sie nicht zu unserm Bewußtseyn gelangen würden. Insofern sind sie freylich von der Erfahrung nicht ganz unabhängig. — Dieß ist die Leibnitzische Lehre von den angebohrenen Begriffen, die so deutlich in den *nouveaux Essais* vorgetragen ist, daß es unbegreiflich ist, wie Kant sie ganz anders hat verstehen, und bestreiten können, ohne dem Leser zu sagen, wen er eigentlich widerlegen wolle. So ist nun der Unwissende, der gehört hat, daß Leibnitz die Lehre von den angebohrnen Begriffen in sein System aufgenommen hat, der irrigen Meinung, er sey von Kant widerlegt worden, da doch Kant, in gewissen wesentlichen Punkten dieser Lehre, mit Leibnitz übereinstimmt.

Wenn nun aber die Erfahrung die Kategorien nicht erst möglich macht, folgt daraus, daß die Kategorien die Erfahrung möglich machen? Dieser Schluß würde eben so unsicher seyn, als wenn man sagte: weil *A* nicht der Vater von *B* ist, so muß *B* der Vater von *A* seyn. Kant hat das Mangelhafte seines Dilemmas gefühlt, und daher noch eine dritte mögliche Art angegeben, wie Begriffe oder überhaupt Principien *a priori* mit der

*) Vernunftkritik S. 166. 167. 168.

ist allerdings so. Denn, wo Gründe sind, da muß auch eine Folge sein. Wo aber keine Gründe sind, da ist auch keine Folge. Nun ist aber Gott ein solches Wesen, das keine Gründe hat, sondern selbst der Grund aller Dinge ist, wie wir erklärten. Also kann auch keine Folge in ihm sein. Folge ist nämlich eine Verbindung des Grundes mit dem Gegründeten. Da nun Verbindung in Gott nicht stattfindet, so müssen wir auch Folge in ihm nicht annehmen. Gott ist, weil er ist, und er ist, weil er ist. Er ist, weil er ist, das heißt: er ist sich selbst Grund und Folge. Er ist sich selbst Ursache und Wirkung. Er ist sich selbst Vater und Sohn. Er ist sich selbst Geber und Empfänger. Gott ist sich selbst alles. Eine Verbindung findet in ihm nicht statt, weil er sich selbst alles ist. Wo aber keine Verbindung ist, da hat Folge nie statt. Also kann auch keine Folge in Gott sein. Wo aber keine Folge ist, da kann auch keine Reihe sein. Also kann auch keine Reihe in Gott sein. Wo aber keine Reihe ist, da kann auch keine Zeit sein. Denn Zeit ist nichts anderes, als eine Reihe von Folgen. Also kann auch keine Zeit in Gott sein. Gott ist, weil er ist, ewig. Er ist ewig, weil er ist. Er ist ewig, weil er sich selbst alles ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Grund und Folge ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Vater und Sohn ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Geber und Empfänger ist. Er ist ewig, weil er sich selbst alles ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Ursache und Wirkung ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Vater und Sohn ist. Er ist ewig, weil er sich selbst Geber und Empfänger ist. Er ist ewig, weil er sich selbst alles ist. Er ist ewig, weil keine Zeit in ihm ist. Er ist ewig, weil keine Folge in ihm ist. Er ist ewig, weil keine Reihe in ihm ist. Er ist ewig, weil keine Verbindung in ihm

Form, in der sie sich unserm Bewußtseyn darstellen, im Gemüthe vorhanden. Sie sind, wie Kant ausdrücklich sagt, erworben, wiewohl ursprünglich erworben, und nur ihr Grund ist angebohren *). Weiß man da besser, als bey Leibnitzen, durch wie viele Umwandlungen diese Grundanlagen gehen müssen, um die Form der Kategorien anzunehmen, und als solche gedacht zu werden? Leibnitzens *virtualiter* angebohrne, aber durch die Denkkraft entwickelte Begriffe sind so gut als Kants Kategorien, selbstgedachte Principien *a priori*.

Hernach, warum soll die Nothwendigkeit, und zwar die objektive Nothwendigkeit der Principien *a priori*, nicht mit der Behauptung bestehen können, daß uns solche von dem Schöpfer, mit unserer Existenz zugleich, eingepflanzt worden seyen? Die Gottheit hat uns ohne Zweifel diese Principien nicht nach Belieben oder willkührlich, sondern deßwegen eingepflanzt, weil sie in dem Wesen der Dinge gegründet, und mit unserm Verstand auf das innigste verwebt sind. Die Seele kann nichts widersprechendes denken, nicht nur weil solches ihrer, von dem Schöpfer so eingerichteten Natur zuwider ist, sondern weil überhaupt keinem Ding widersprechende Prädikate zukommen können. Der Satz des Widerspruchs ist daher nicht bloß subjektiv-, sondern auch objektiv-nothwendig. Am Ende ist freylich alles im göttlichen Verstand, als dem Reiche der Möglichkeiten, gegründet.

Der Vorwurf, welchen Kant der Leibnitzischen Philosophie macht, daß ihre Principien *a priori* eine bloß subjektive Nothwendigkeit haben, ist um so unbegreiflicher, da er gerade seine eigene Philosophie am mei-

*) Kant: über eine neue Entdeckung, S. 68.

ſten trifft. Nach dieſer ſin die Kategorien und die höchſten Principien des Verſtandes bloße Formen des Gemüths, und das ſogenannte Objekt iſt genau beſehen, nichts als eine bloße Vorſtellung. Man kann daher in der Kantiſchen Philoſophie eigentlich nicht ſagen: die Wirkung iſt mit der Urſache im Objekte verbunden, ſondern ich bin nur ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellungen nicht anders als ſo verknüpft denken kann. Hier bleibt Kant ſtehen, und erklärt alles übrige für Hirngeſpinnſte. Er ſagt freylich, daß unſere Vorſtellungen nothwendig mit den Objekten übereinſtimmen: allein dieſe Uebereinſtimmung iſt eine vollkommene Identität, denn ſein Objekt iſt von der Vorſtellung nicht verſchieden, und er ſagt alſo im Grunde nichts, als daß eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt übereinſtimme, wodurch wir aber um nichts klüger geworden ſind.

Vielleicht ließe ſich der Kantiſchen Behauptung, daß die Kategorien und die Principien *a priori* die Erfahrung möglich machen, eine Bedeutung geben, wornach dieſe Principien mit weit größerem Recht objektiv genannt werden könnten, als nach der Kantiſchen Theorie. Wie? wenn den Kategorien und den höchſten Grundſätzen des Verſtandes gewiſſe Beſtimmungen in den exiſtirenden Objekten dergeſtalt entſprächen, daß nicht nur eine Harmonie zwiſchen beyden ſtattfände, ſondern daß auch das Objektive die Urſache von der Entwickelung desjenigen wäre, was *a priori*, jedoch noch eingewickelt (*virtualiter*) in der Seele liegt? — Ich will die Sache durch ein Beyſpiel erläutern. Die Kategorie und das Principium der Kauſalität ſind *a priori*, jedoch nur wie im Keim, in der Seele des Kindes vorhanden. Nun ſieht das Kind die Kugel *A* an die Kugel *B* hinfahren, und ſie durch den Stoß in Bewegung ſetzen. Der Stoß

der Kugel *A* ist wirklich und objektiv die Ursache von der Bewegung der Kugel *B*; und eben diese Wirklichkeit und Objektivität ist der Grund, daß das Princip der Kausalität sich in der Seele des Kindes entwickelt, und zum Bewußtseyn gelangt. Das Objektive berührt und afficirt gleichsam das Subjektive, und reizt wenigstens die Kraft der Seele, das, was *a priori* in ihr liegt, hervorzuziehen, und zur Apperception zu bringen. Diese Vorstellungsart von den Principien *a priori* ist sowohl von der Leibnitzischen als Kantischen verschieden:

a) Nach Leibnitz ist zwischen den Erkenntnißgründen *a priori* und den Objekten eine bloße Harmonie, aber keine Kausalitätsverbindung; wie denn überhaupt, in der Leibnitzischen Philosophie, zwischen den existirenden (endlichen) Dingen kein eigentliches Kausalitätsverhältniß stattfindet. Die Principien haben eine gewisse Objektivität; aber sie sind gleichwohl isolirt, und sie machen weder die Erfahrung, noch macht die Erfahrung sie möglich.

b) Nach Kant findet nicht nur keine Kausalität, sondern überhaupt keine Uebereinstimmung zwischen den Principien *a priori* und den Objekten statt. Die Kategorien und andere Principien *a priori* haben keine andere Funktion, als das gegebene Mannigfaltige in die Einheit der Apperception zu bringen, und dadurch die Erfahrung möglich zu machen. Was das Objektive an sich, und unabhängig von unserer Vorstellung ist, darüber sind wir in der tiefsten Unwissenheit, und es ist widersinnig, nur darnach zu fragen. Wenn Kant sagt, daß die Principien *a priori* Objektivität haben, so heißt das weiter nichts, als daß sie nothwendige und allgemeine Regeln sind, wornach das (irgendwoher) Gegebene in un-

ſerm Gemüthe geordnet und in eine gewiſſe Verbindung gebracht wird. Kurz, die Kantiſche Objektivität iſt, genau beſehen, nichts als eine nothwendige und allgemeine Subjektivität.

c) Nach mir, ſtimmt das Objektive nicht nur mit dem Subjektiven überein, ſondern es iſt auch der Grund, daß letzteres, welches anfangs nur im Keim vorhanden iſt, ſich entwickelt, und zum Bewußtſeyn gelangt. Das Kind muß eine Kugel an eine andere hinfahren, und ſie bewegen ſehen; es muß ſich anſtrengen, um eine Laſt emporzuheben u. ſ. w., wenn der Begriff und der Grundſatz der Kauſalität, der bisher in ſeiner Seele ſchlummerte, in ihm erwachen, und ſich ſeinem Bewußtſeyn darſtellen ſoll. Anfangs ſind dieſe Principien mit ſinnlichen Zuſätzen vermiſcht, aber die Seele ſcheidet nach und nach, durch ihr Abſtraktionsvermögen, das Sinnliche von dem Intellektuellen, bis ſich das letztere in ſeiner ganzen Reinigkeit darſtellt.

Auf der andern Seite läßt ſich doch auch ſagen, daß wir das Objektive ohne das Subjektive nicht erkennen würden. Wäre das Principium der Kauſalität nicht *a priori* in unſrer Seele, ſo würden wir z. B. wenn wir die Kugel *A* an die Kugel *B* ſtoſſen, und ſie bewegen ſähen, nicht urtheilen, daß die Kugel *A* die Urſache von der Bewegung der Kugel *B* iſt. So kann man ſagen, daß die Principien *a priori* die Erfahrung möglich machen, und daß die Erfahrung hinwiederum die Principien *a priori* möglich mache, wo man aber wohl ſieht, daß die Ausdrücke Erfahrung und möglich machen in verſchiedenen Bedeutungen genommen werden.

Man wird vielleicht gegen meine Vorſtellungsart einwenden, daß dadurch eben nicht viel erklärt werde,

und daß es nicht sonderlich begreiflich sey, wie die Bestimmungen und Verhältnisse der Objekte die *a priori* in der Seele vorhandenen Begriffe und Principien rege machen und entwickeln. Allein meine Absicht ist auch nicht, die Sache zu erklären, sondern nur zu zeigen, daß die Kantische Vorstellungsart nicht die einzig-mögliche ist, und um den Verstand, wie Kant bey einer andern Gelegenheit sagt, in Freyheit zu setzen, sich die Sache auch anders zu denken *). Die Art, wie das Objektive mit dem Subjektiven zusammenhängt und korrespondirt, wird immer ein Geheimniß für uns seyn; und um Geheimnisse einigermaßen begreiflich zu machen, ist es erlaubt, zu Möglichkeiten seine Zuflucht zu nehmen.

Die Art, wie Kant den Ursprung der Principien *a priori* erklärt, hat mir immer dunkel geschienen. Auf der einen Seite sagt er, daß sie unabhängig von der Erfahrung seyen, ob sie wohl nicht vor der Erfahrung (der Zeit nach), sondern erst mit und nach derselben zum deutlichen Bewußtseyn kommen. Die Stelle, wo sich Kant hierüber am deutlichsten ausdrückt, ist folgende: „Wir können die reinen Vorstellungen *a priori* nur darum aus der Erfahrung, als klare Begriffe, herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, nur diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freylich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung, einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch

*) Vernunftkritik S. 215.

der Grund der Erfahrung selbst, und ging also *a priori* vor ihr vorher" *). Eben so sagt Kant anderswo: „die Verstandesprincipien sind nicht allein *a priori* wahr, sondern sogar der Quell aller Wahrheit" **). Mit dieser Theorie, die von der Leibnitzischen im Grunde nicht verschieden ist, bin ich vollkommen einverstanden. Allein auf der andern Seite sagt Kant wieder, „daß die Vernunft durch die Verstandesbegriffe zwar sichere Grundsätze errichte, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nehmlich mögliche Erfahrung". „Der Satz des Grundes habe die besondere Eigenschaft, daß er seinen Beweisgrund, die Erfahrung, selbst zuerst möglich mache, und bey dieser immer vorausgesetzt werden müsse" ***). Wie reimt sich das mit dem vorhergehenden zusammen? Die Principien *a priori* sollen an sich wahr, ja der Quell aller Wahrheit seyn; und doch sollen sie erst durch die Beziehung auf etwas zufälliges, nehmlich die Erfahrung, apodiktisch-gewiß werden? Sind die Verstandes-Principien an sich wahr, und der Quell aller Wahrheit, so haben sie ja nicht nöthig, erst durch die Beziehung auf etwas anders wahr zu werden; und wie kann ein Princip durch Beziehung auf etwas zufälliges nothwendig werden? — Ich weiß wohl, daß Kant die Wahrheit und die Gewißheit der Erkenntniß in das Anschauliche und Sinnliche setzt; allein, wenn dieses auch so richtig wäre, als es unrichtig ist, so sollte er alsdann nicht sagen, daß die Principien *a priori* an

*) Vernunftkritik S. 241.
**) Ebend. S. 296.
***) Ebend. S. 765.

ſich wahr, und der Quell aller Wahrheit ſeyen. Es iſt in dieſer Kantiſchen Theorie von dem Urſprung und der Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß, nichts als Dunkelheit und Inkonſequenz. — Wie deutlich und konſequent iſt dagegen die Leibnitziſche Theorie! Nach derſelben ſind die höchſten Grundſätze des Verſtandes, was ſowohl ihren Urſprung als ihre Gewißheit betrifft, von der Erfahrung unabhängig. Sie ſind nicht aus der Erfahrung erzeugt, ob ſie wohl erſt mittelſt der Erfahrung zu unſerm Bewußtſeyn kommen. Sie ſind an ſich wahr, und der Quell aller Wahrheit, und werden nicht erſt durch Beziehung auf die Erfahrung wahr. Durch die Erfahrung werden ſie bloß anſchaulich gemacht, und ſinnlich dargeſtellt, aber das Anſchauliche und Sinnliche iſt nicht ihr Wahrheitsgrund. Nicht weil die Sätze der Geometrie anſchaulich gemacht werden können, ſondern weil ſie dem Satze der Identität und des Widerſpruches gemäß ſind, und durch denſelben bewieſen werden, ſind ſie wahr und gewiß. Eben ſo iſt der Satz: „das Aufſteigen des Saftes in den Bäumen im Frühjahr muß eine Urſache haben", nicht deswegen wahr, weil dadurch der Satz der Kauſalität *in concreto* und ſinnlich dargeſtellt wird, ſondern, weil dieſer Satz, oder überhaupt der des Grundes, allgemein und nothwendig, mithin objektiv wahr iſt, und alle Begebenheiten in der Natur ihm gemäß ſeyn müſſen. — Dieſe Theorie iſt einfach und lichtvoll; und es iſt zu bedauern, daß ſie durch die Kantiſche Philoſophie ſo ſehr entſtellt und verdunkelt worden iſt.

Ich ſehe nicht einmal ein, wie Kant den Grundſätzen des Verſtandes, auch was ihren Urſprung betrifft, eine gänzliche Unabhängigkeit von der Erfahrung zuſchreiben kann. „Sie ſind, wie er in der oben angeführten

Stelle sagt, erworben, wiewohl ursprünglich erworben; und es bedarf innerer Eindrücke, um das Erkenntnißvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objektes, (die jederzeit eine eigene Handlung ist,) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, deren Grund als bloße Receptivität angeboh-ren ist, und lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht. Und eben so sind die Verstandesbegriffe nicht angebohren, sondern erworben, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raums, eben so wohl *originaria* ist, und nichts angebohren, als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception) voraussetzt" *).

Nach der Art, wie Kant hier den Ursprung der Verstandesbegriffe (so wie der sogenannten reinen Anschauungen) erklärt, ist nicht abzusehen, wie sie rein *a priori*, und von allem Empirischen frey seyn können. Das eigentliche Ursprüngliche und Apriorische bey der Raumesanschauung ist doch nur die Receptivität, und bey den Verstandesbegriffen, die Spontaneität des Gemüths; und es sind Eindrücke nöthig, damit Anschauungen und Begriffe entstehen. Wie geht es nun zu, daß in der Receptivität bald die Anschauung des Raums, bald die der Zeit zum Vorschein kommt? Wie geht es zu, daß die Spontaneität bald den Begriff der Substanz, bald den des Accidens, bald den Begriff der Ursache, bald den der Wirkung, bald den der Gemeinschaft u. s. w. hervorbringt? Sollte der Grund dieser Verschiedenheit nicht in der Verschiedenheit der Eindrücke liegen, welche Kant bey seiner ursprüng-

*) Kant, über eine Entdeckung ꝛc. S. 70. 71.

lichen Erwerbung annimmt? und kommt man hiebey nicht auf den natürlichen Gedanken, daß seine Raumes- und Zeit-Anschauungen, so wie seine Verstandesbegriffe, empirischen Ursprungs sind? Es ist klar, daß die bloße Receptivität und die bloße Spontaneität nicht hinlänglich sind, jene Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit zu erklären, und daß den Eindrücken, oder dem gegebenen Stoff, ein wesentlicher Antheil an der Bildung der Anschauungen von Raum und Zeit, und der Verstandesbegriffe muß zugeschrieben werden. Dann aber hören diese Anschauungen und diese Begriffe auf, rein *a priori* zu seyn, und das Kantische System wird in seiner Grundlage verändert.

Sechste Abhandlung.

Aphorismen über Gegenstände der philosophischen Rechtslehre,

mit besonderer Rücksicht auf das Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft von Groß.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Vorbemerkung.

Indem wir hier einige Ideen über Gegenstände der philosophischen Rechtslehre, und in denselben unsere von der Großischen Rechtslehre divergirende Ansichten aufstel-

ner, welches wir auch thun, und wir sie dieser Gestalt
von denjenigen nehmen wo sie wollen; eine Gestalt
in welcher sie Niemand mehr erkennt, so ist sie
nur von Gestalten klein verschieden, die sie dem
Auge darstellen, wenn sie ihm entgegen weiter
ist und hier, wenn sie, die sich wieder in der
allgemeinen Dunkelheit verlieren, sich ihm sind
sind, und dieser Unterschied macht Grössen aus.

Der Verfasser.

I.

Ueber die Grössenlehre.

Es ist eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß wir Niemand, wenn wir ihn auch in einer noch so fremden Gestalt, in welcher sie Niemand mehr, der Verschiedenheit von Entfernungen, erkennt.

In diesen Beispielen sehen wir auch, wie in jenen, die Grössenlehre entstehen, wenn wir sie nicht schon in der Grössenlehre selbst gesetzt gefunden hätten, und wir sehen, daß sie nur von Gestalten entsteht, wie sie wandern, daß sich nur von Gestalten ein Grössenmaß von Grössen bilden läßt, wenn sie ihnen gegeben sind.

Da wir aber wissen, daß Grössen sich nicht nur in diesen kleinen Gestalten über das Gebiet von Grössen, Grössen und Nichts, sondern auch in ihren Gestalten Grössen bilden, so müssen wir diesen eigen Grössenverhältnissen nachgehen. Diese Grössenverhältnisse sind es, welche wir hier einen Grössenverhältnisse zu bilden, wenn sie nun ihnen Grössen bilden, so müssen wir dies

So mag es jedem zustehen, wenn er eine Freude daran findet, als eine Antike in der modernen Welt umherzuwandeln, seinem Körper mit einem altdeutschen Rocke ein stattlicheres Ansehen zu geben, und etwa obendrein sein Haupt mit einem Kreuze zu schmücken; und der Staat würde unseres Erachtens unbefugte Eingriffe in die Geschmacksfreiheit seiner Bürger machen, wenn er ein solches harmloses Deutschthum stören wollte.

Eben so erkennen wir, um unsere Idee von einem solchen Rechte durch ein anderes Beyspiel der Zeit zu veranschaulichen, die edle Turnkunst als ein brauchbares Vehikel zur Erweckung einer hohen Gelenkfertigkeit und Körpergewandtheit an. — Wenn aber ein urtheilsfähiger Jüngling wie bisher die Mutter Natur seine Turnmeisterin seyn lassen will, und kein Gefallen an einem solchen Cursus findet, so würde, glauben wir, der Staat die Geschmacksfreiheit des Individuums unbefugt stören, wenn er es unter die *Furcas* dieser Methodik durch Gesetze zwingen wollte!

Kurz! jeder Mensch muß wie im Urtheile, so auch in seiner Sprache, Darstellung, Haltung und in Allem, was zum Aeusseren gehört, nur seinem Geschmacksurtheile unterworfen seyn, und hat das Recht, so lange die Rechte keines Andern dadurch verletzt werden, nur diesem zu folgen. Dieß ist es, was wir unter Geschmacksfreiheit verstehen, die wir dem Menschen als Urrecht vindiciren; und aus den gegebenen Andeutungen läßt sich wohl ersehen, wenn das Recht der Beschränkung dieser Freiheit eintrete!

Was hat Kaiser der Christen durch Konstantin als dem Ersten?

Durch den Kaiser Konstantin den Großen hat der Kaiser der Christen die Freiheit, die Gott ihm gegeben hat, zum ersten Male gebraucht, um die Kirche Gottes zu schützen, und hat Gott ihr Erhebung durch Konstantinopel, die Stadt Konstantins, gegeben, damit durch diese Stadt Konstantins die Kirche Gottes verherrlicht werde.

Warum muß Konstantin auch die Bestimmung über den Sonntagsschutz treffen? (§ 13. . . . ist daß Konstantin den Sonntagsschutz trifft, weil er der Erste ist, der Gott die Freiheit, die Gott ihm gegeben, zu schützen weiß, die Kirche zu ehren, so ehrt er . . . die Kirche, wie sie Sonntag und Sonntagsruhe ehrt und hält. Denn wenn man diese nicht ehrte, so hätte man die Kirche nicht geehrt, weil sie Sonntag und Sonntagsruhe ehrt und hält. Konstantin ist der Erste, der Gott die Freiheit, die Gott ihm gegeben hat, zu schützen weiß, und darum ist er der Erste, der den Sonntagsschutz trifft, weil er der Erste ist, der die Kirche schützt, die Sonntag und Sonntagsruhe ehrt und hält.

Durch Konstantin hat der Sonntagsschutz sein Verbindung. Denn die Kirche hält es, so ist es von Gott gegeben, daß sie Sonntag und Sonntagsruhe ehrt und hält. Und Konstantin ist der Erste, der Gott die Freiheit, die Gott ihm gegeben hat, zu schützen weiß, und darum ist er der Erste, der den Sonntagsschutz trifft, weil er der Erste ist, der die Kirche schützt, die Sonntag und Sonntagsruhe ehrt und hält. Wie verhalten sich Kirche und Staat zu einander? Wie verhalten sich Kirche und Staat zu Religion und zu einander, indem sie

ein von gewissen erworbenen Bedingungen abhängiges, mithin hypothetisches Recht. Mit Recht kann man vielleicht 3) auch das noch hinzufügen: das Erziehungsrecht könne nicht als absolutes Recht anerkannt werden, weil zum Besitze desselben ein besonderes Verhältniß zu dem Unmündigen erfordert werde.

Denn, wenn derselbe Verfasser (S. 122. Anmerk.) die beyden Sätze aufstellt: 1) Es gebe kein Recht der Unmündigen auf Erziehung. 2) Selbst auf Seiten der Eltern seye keine Rechtspflicht zur Ernährung und Erziehung ihrer Kinder vorhanden: so glauben wir, die entgegengesetzten Behauptungen aus zureichenden Gründen erweisen zu können. Jedes Kind hat, behaupten wir, ein vollkommenes Recht auf seine Erhaltung und Erziehung. Denn wenn das Recht, wie jener Philosoph (Lehrbuch S. 30.) selbst behauptet, in der Harmonie der äusseren Handlungen mit dem Gesetze der allgemeinen wechselseitigen Freiheit (der koexistirenden vernünftigen und vernunftfähigen Wesen) besteht, so fragen wir ihn, wie es mit der Freiheit und den darin gegründeten Rechten des Kindes harmonirend gedacht werden könne, wenn ihm die Erhaltung und Erziehung von den mit ihm koexistirenden Wesen rechtlich versagt werden kann? Nein! das Recht, ihm diese zu versagen, wäre nicht nur mit den Urrechten des Kindes auf Daseyn überhaupt, und auf ein vernünftiges Daseyn insbesondere schlechterdings unvereinbar, sondern die Versagung dieser Forderung würde überdieß selbst das Recht der Menschheit auf die Erhaltung und Veredlung ihrer Zweige in ihrem innersten Grunde verletzen. Aus diesen Gründen glauben wir, daß jedem Kinde ein vollkommenes Recht auf seine Erhaltung und Erziehung zukomme.

...ch Ehre und Tugend, Gott und Menschen, Fürsten und Herren, Obrigkeiten und Unterthanen, Eltern und Kindern, Freunden und Feinden, Gesinde und Hausgenossen, Nachbarn und Fremden, Lehrern und Schülern, Weltlichen und Geistlichen, Kranken und Gesunden, Lebenden und Todten, Gutes und Böses, Recht und Unrecht, Wahrheit und Lügen, Sünde und Gnade, Leben und Seligkeit, Tod und Verdammniß, Himmel und Hölle, Ewigkeit und Zeit, Gott und Teufel, Christo und Belial, Licht und Finsterniß, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Gottseligkeit und Sünde, Tugend und Laster, Ehre und Schande, Gnade und Ungnade, Gutthat und Undank, Barmherzigkeit und Unbarmherzigkeit, Sanftmuth und Grausamkeit, Demuth und Hochmuth, Keuschheit und Unkeuschheit, Mäßigkeit und Völlerei, Geduld und Ungeduld, Sanftmuth und Zorn, Liebe und Haß, Neid und Mißgunst, Wohlthun und Schaden, Treue und Untreue, Gehorsam und Ungehorsam, Fleiß und Faulheit, Arbeit und Müßiggang, Ehrbarkeit und Unehrbarkeit, Zucht und Unzucht, Ehrlichkeit und Betrug

3.

Von der Occupation, als rechtlicher Erwerbart des Eigenthums.

Recht auf Eigenthum ist die juridische Möglichkeit, mit Ausschließung aller übrigen freien Wesen über eine Sache zu verfügen, und sie dem eigenen Willen als Mittel für dessen Zwecke allein unterzuordnen. Eine in rechtlicher Hinsicht sehr interessante Frage ist nun die Frage: worauf sich nach den Aussprüchen der Vernunft, nicht das Recht einer Intelligenz auf Sachen überhaupt, sondern worauf sich das Recht eines freien Wesens gründe, eine Sache so mit sich zu verbinden, daß ihm kein anderes freies Wesen die Verfügung über die Sache und den Gebrauch derselben verwehren könne, ohne ihm Unrecht zu thun? oder, kurz gesagt, worauf sich das Eigenthumsrecht eines freien Wesens nach Vernunftprincipien gründe? —

Sehr angesehene Naturrechtslehrer, wie Heidenreich, Krug und andere, deduziren dieses Recht aus der Zueignung, Besitznehmung und Bezeichnung einer herrenlosen Sache. Freiheit der Sache, Priorität der Occupation und Bezeichnung des occupirten Gegenstandes — diese Momente begründen nach Heidenreich das natürliche Recht auf Eigenthum.

Auf ähnliche Weise sagt Groß (Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft §. 146. 147.): „Die erste Erwerbart alles Eigenthums ist die Besitzergreifung einer herrenlosen Sache (*occupatio*); denn wer sich in den Besitz einer solchen gesetzt hat, dem kann sie nicht entzogen werden, ohne seinen Körper, durch den er sie inne hat, zu verletzen. Diese Erwerbart ist daher auch nur so lange von Wirksamkeit, als das physische Verhältniß

Die Wahl bleibt. Dadurch trappt, daß im Comment nur die Wahl des Chefs durch Stimmenmehrheit bestimmt wird, Niemand; wenigstens nicht, wenn er die Zeit des Wahlactes zu benutzen versteht. Denn Chefs und Vize-Präsidenten, Schatzmeister und Schriftführer werden nicht gewählt, sondern sie bleiben, was sie sind, bis sie selbst abdanken oder gestorben sind.

Es hat den Anschein, daß diese Art, sich zu wählen, nicht allgemeine Billigung findet. Es wird von vielen Seiten die Meinung laut, daß Jemand, der sich zu einem Ehrenamte wählt, dasselbe auch ausüben müsse. Diese Ansicht ist nicht berechtigt und kann nicht durchgeführt werden. Es ist ja möglich, daß Jemand, der sich zu einem Amte wählen läßt, dasselbe auch ausüben will, daß er sich dazu vorbereitet hat, daß er sich dazu eignet, daß er es verdient, daß er es wünscht. Aber wie kann man das voraussetzen? Wie kann man es verlangen? Wie kann man es erzwingen? Wie kann man es erwarten? Wie kann man es erhoffen? Wie kann man es ersehnen? Wie kann man es ersehen? Wie kann man es ersehen? Wie kann man es erseh

Gibt ihm dann nun seine Occupation ein Recht, so daß die anderen die Zwangspflicht haben, sich eben um dieser Occupation willen dieser Theile zu enthalten? Gewiß nicht! denn sobald mehrere mit *A* koexistiren — und unter dieser Bedingung kann allein vom Rechte die Rede seyn — so ist sein natürliches Erwerbungsrecht, vermöge der Gleichheit der Rechte der koexistirenden vernünftigen Wesen, rechtlicher Weise einseitig nicht ausführbar. Denn wenn jeder in der Sphäre, in der er existirt, vermöge seines Urrechtes ein Recht auf die Sachen überhaupt hat, so gibt es ja auf diesem Standpunkte keine absolut herrenlose Sache. Factisch mag daher zwar die bloße Occupation den Besitz einer bestimmten Sache bewirken, aber einseitig kann sie kein Recht auf den Besitz gegen Andere begründen.

Denn das, daß *A* bestimmte Objekte der Sphäre occupirt, daß er den andern die geschehene Occupation deklarirt, die occupirten Gegenstände bezeichnet; alles dieß kann dem andern die Zwangspflicht, dieser Gegenstände sich zu enthalten, nicht auflegen, da ja er wie *A* ein gleiches Occupationsrecht auf die Totalsphäre der Gegenstände hat.

a) Wie aber die einseitige Occupation einer (vorgeblich) herrenlosen Sache kein Eigenthumsrecht ursprünglich begründen kann, eben so wenig kann die einseitige nachfolgende Formation der occupirten Sache die Dauer dieses Rechtes erweitern und befestigen. Denn die Formation einer Sache kann kein Eigenthumsrecht auf die Sache, das nicht in seinem Ursprunge vollkommen als Recht schon begründet ist, weiter befestigen. Nun aber ist, wie wir aus Gründen dargethan zu haben glauben, das Eigenthumsrecht durch die bloße Occupation

in seinem Ursprunge als Recht nicht gehörig begründet. Also kann auch die Formation die Dauer dieses Rechtes nicht erweitern und befestigen.

Folgendes Beyspiel eines sehr leicht möglichen Falles scheint mir geeignet, die Wahrheit meiner Behauptung deutlich vor Augen zu stellen.

Setzen wir einen Menschen, der das Schicksal hätte, auf eine unbewohnte Insel, die etwa zur Erhaltung einiger Menschen zureichend wäre, verschlagen zu werden. Die Insel ist verlassen, mithin herrenlos.

Der neue Ankömmling wird nun natürlich die Insel occupiren, und seine Thätigkeit auf ihre Objekte verwenden, und tritt also faktisch in den Besitz und Gebrauch derselben ein. Aber hat er nun darum auch ein Eigenthumsrecht auf sie? Das läugne ich, und zwar darum, weil da, wo ein Recht seyn soll, auch die Anerkennung einer Zwangspflicht von der andern Seite seyn muß; mithin der Rechtsbegriff erst mit der Erscheinung eines Andern in das Leben tritt. Lassen wir nun durch gleiches Schicksal einen zweyten auf der Insel erscheinen. Dieser Zweyte wird nun wohl auch für sich etwas von der ganzen Sphäre ansprechen. Darf ihm nun wohl der erste, wenn er die Gesammtobjekte der Sphäre occupirt und etwa gar umgearbeitet hätte, entgegnen: er habe alle Objekte schon in Besitz genommen und umgebildet, und da die Objekte herrenlos gewesen, so seye seine Ergreifung und Formation eine ganz rechtliche, mithin habe der Andere die Zwangspflicht, sich aller Objekte dieser Sphäre gänzlich zu enthalten? Oder wird dieser nicht vielmehr sein Menschenrecht auf Etwas überhaupt, das älter als diese Besitzergreifung und Gestaltung des Andern ist, ausüben, und mit vollem Rechte auch für sich einen Antheil fordern? — Hieraus scheint sich uns

3) mit voller Klarheit zu ergeben, daß, da weder die einseitige Occupation noch Formation einer universellen Sache (denn Alle haben das Recht auf die Totalsphäre der Objekte überhaupt) ein Eigenthumsrecht begründen kann; daß — alles Eigenthumsrecht im Naturstande sich auf nichts anders als auf eine mit gegenseitiger Einwilligung und Anerkennung anderer freier Wesen geschehende Occupation gründe. Wir erkennen zwar vollkommen an, daß die Freiheit der Grundcharakter der Würde des Menschen, die oberste Bedingung eines rechtlichen Besitzes überhaupt ist; dagegen scheint uns nach allen bisherigen Gründen die Einstimmung anderer freien Wesen und die Vereinigung ihres Willens mit dem unsrigen die nothwendige Bedingung zur rechtlichen Erwerbung eines wahren — Eigenthums.

Denn habe ich ein Eigenthum, so habe ich ebendamit ein Recht auf eine gewisse Willensäusserung des Andern. — Zu jeder Willensbestimmung des Andern aber gehört, wenn seine Freiheit geachtet seyn soll, seine eigene — Einwilligung.

Dieß scheint uns nach wiederholter Prüfung die einzig wahre Begründung des Eigenthumsrechtes auf dem Standpunkte des Naturrechtes zu seyn.

4.

Von der Widerrechtlichkeit des Nachdrucks.

Wer nur einigermaßen mit der Litteratur des Naturrechtes bekannt ist, dem muß es gewiß auffallend seyn, daß viele Philosophen wirklich zu glauben scheinen, die Widerrechtlichkeit des Büchernachdrucks lasse sich nicht zureichend beweisen, und daß Andere zum Erweise einer so klaren Widerrechtlichkeit ihre Zuflucht zu so

gothischen Bischofe genommen haben. Er hat dann die Lehre des Arius aufgegeben und sich der katholischen Kirche zugewendet. Als solcher wurde er von Ambrosius getauft und starb 397. Sein Leben ist als sehr bedeutsam dadurch anerkannt, daß er die Bibel in die gothische Sprache übersetzte und so den Gothen, und allen Germanen, eine Bibel schenkte.

Ein Gegenstück zum Bischofe Ulfilas ist Bischof Theodorich, der Große, König der Ostgothen. Er, dem es auch gelungen war, die Ostgothen zum Christenthum zu bekehren, war ein Arianer, und ließ sich nicht taufen, bis er sterben mußte. Er starb 526, und hatte, wie Ulfilas, auch ein Leben voll Segen hinter sich.

Es wurde oft gesagt, daß Theodorich ein Barbar war. Er war es nicht. Denn war er, wie Ulfilas, ein Arianer, so war er doch ein Gegner der grausamen Verfolgungen, welche die Katholiken gegen die Arianer übten, und er war ein Freund der Katholiken. Er war ein Freund der Wissenschaften, und katholischer Bischofe überhaupt. Alle Römer und auch viele Gothen sahen ihn als einen Vater an, und er war ein Vater seines Volkes. Er hatte die Gothen und Römer zu einem Volke vereinigt, und sie lebten unter seiner Regierung in Frieden und Wohlstand. Er war ein Gothe, aber ein Gothe, der sich mit Römern verschwägert hatte, und der Römer Cultur liebte und pflegte. Er hatte Rom und Italien vor Verwüstung und Plünderung geschützt, und Rom und Italien waren unter seiner Regierung blühend und reich.

Bringung eines Opfers beim Opferaltar. Hier, wie gesagt, Bestimmung, daß nur Priester Opferhandlungen vornehmen dürfen. Und nicht unerheblich Bestimmungen über die Opfergaben, über das Weihen, Salben und Opfern derselben. Ferner Bestimmungen über Speise- und Trankopfer. Ferner über Brand- und Sündopfer. Dann über das Schlachtopfer. Endlich über das Dankopfer. Und zum Schluß Bestimmungen über Schlachtopfer. Alles ist so sorgsam geordnet, daß es unverbesserlich.

Aber was Gottesdienst war, anderen Gottesdienst zu dem sind Gebote vorhanden und was Gottesdienst ist, das ist Gebot.

Der andere Gottesdienst ist der, wo, auf daß, und an daß, was Gottesdienst ist, Gebote vorhanden sind. Gebote sind Gesetze, Gesetze sind das Maß, Maßstäbe, Maßstäbe sind das Richtmaß, Richtmaß ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Ungerade, das Ungerade ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Richtmaß, das Richtmaß ist gegen das Maß, das Maß ist gegen das Gesetz, das Gesetz ist gegen das Gebot, das Gebot ist gegen das Gottesdienst. Gebote sind Gesetze, Gesetze sind Maß, Maßstäbe sind Richtmaß, Richtmaß ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Ungerade, das Ungerade ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Richtmaß, das Richtmaß ist gegen das Maß, das Maß ist gegen das Gesetz, das Gesetz ist gegen das Gebot, das Gebot ist gegen das Gottesdienst. Gebote sind Gesetze, Gesetze sind Maß, Maßstäbe sind Richtmaß, Richtmaß ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Ungerade, das Ungerade ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Richtmaß, das Richtmaß ist gegen das Maß, das Maß ist gegen das Gesetz, das Gesetz ist gegen das Gebot, das Gebot ist gegen das Gottesdienst. Gebote sind Gesetze, Gesetze sind Maß, Maßstäbe sind Richtmaß, Richtmaß ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Ungerade, das Ungerade ist gegen das Gerade, das Gerade ist gegen das Richtmaß, das Richtmaß ist gegen das Maß, das Maß ist gegen das Gesetz, das Gesetz ist gegen das Gebot, das Gebot ist gegen das Gottesdienst.

§. 46. Es muß nothwendig Mittel und zur Bestreitung der Kosten Beiträge (§. 44.) vorhanden sein, um die Anstalten in Gang zu bringen.

§. 47. Es muß ferner eine Behörde sein, die Aufsicht darüber führt, daß in allweg nur Tüchtiges für das Volk Thun aber auch §. 48. daß auch die Einrichtung der Mittel und der Beiträge, und Ausgaben dazu gehörig seien. Diese Behörde ist die Regierung, welche die Gesetze gibt, und die Gesetze vollzieht. Sie hat zur Besorgung ihrer Geschäfte, und zur Vorbereitung ihrer Verfügungen, und zu verschiedenen Gutachten mehrere Aemter. Alle Aemter, welche mit dem Schulwesen zu thun haben, sind Schulbehörden, und diese sind entweder Oberbehörden, Mittelbehörden, oder Unterbehörden. Von den Oberbehörden ist schon das nöthige gesagt worden. Von den übrigen wird das Nöthige folgen.

Siebente Abhandlung.

Betrachtungen über die verschiedenen Principien der Privatschulen überhaupt, und über die Principien der Elementarschulen insbesondere.

Von

C. A. Zellweger.

Jede Neuerung hat ihre Gegner. Diese haben oft, manchmal sind sie gegründet. Auch jede Neuerung in der Schule hat ihre Gegner. Diese haben oft, manchmal sind sie gegründet.

vernünftige Mensch nicht widerstehen, noch ihm seine Bewunderung entziehen kann.

Was Wunder, wenn der Anblick der Welt zu allen Zeiten die Menschen mit dem höchsten Bewunderungsgefühle durchdrang — gegen das Unnennbare, Unendliche, dessen schöpferischer Kraft das All' der Dinge in seiner herrlichen Fülle entstieg? Denn wie groß und herrlich ist die Welt!

Welch' ein Fortschreiten von Stufe zu Stufe ist in ihren Reichen sichtbar! Von der untersten Stufe des tiefsten kaum anklingenden Gefühls bis auf die Höhe des lebendigen Gedanken — welch ein Schritt! In jedem Reiche, in jedem Kreise welch' überraschende Schauspiele! und in dem Ganzen der reinste Einklang, die innigste Harmonie zu Einem großen Bunde der lebendigen Kräfte!

Aber darum ward auch frühe im Menschen das Feuer der Forschbegierde entzündet, und der endliche Geist strebte in zahllosen Formen das zu erfassen, von dem, als dem Urquelle, dieses Alles entströme, und in dem, als dem Haltungspunkte, all' dieß Lebendige schwebe.

Aber nirgends zeigte sich auch der so oft vergötterte Geist des Menschen mehr in seiner Schwäche als gerade an diesem Punkte. Es giengen Jahrtausende hin, ehe die Vernunft nur den rechten Boden und die wahre Heimath des göttlichen Princips fand.

Zwey Hauptwelten gibt es überhaupt, in welchen dieses Princip aufgesucht werden kann, und die einander gerade entgegengesetzt sind, die *sinnliche* und die *nichtsinnliche*. Eine dritte ist die, welche gleichsam zwischen beyden schwebend die *gemischte* genannt werden kann.

und sind die wichtig, aus welchen auch der Entwicklung der geistigen Kräfte des Menschen in den Hauptsachen der Unterricht besteht.

Die Sprache ist nämlich das Mittel, wodurch in der Seele des Kindes Begriffe und Vorstellungen entstehen und sich mehren. Weil sie in einer aus der Sinnlichkeit entspringt, hat sie auch an dem Gedächtnisse ihren Grund, und in der Anwendung auf Sinnlichkeit stets.

In der ersten Periode lernt das Kind die Sprache und Bildung in den Elementen durch den Umgang, und hat, mit den besten Anlagen versehen, keine andere Bildung, als den Umgang mit Menschen, aus der man Gemeinheit, Rohheit oder Feinheit, Bildung, Sanftheit und Gutmüthigkeit annimmt.

Die zweite Periode, welche Jugend heißt, ist, wenigstens gewöhnlich, diejenige, in welcher der Mensch, besonders durch Schule, durch den Unterrichtsmethoden, Bildung und durch Schule, und die Mittel zum Bildungsgange. Die Schule ist eine Anstalt, in welcher Menschen, welche sich dazu bestimmen, Lehrer werden, und Menschen, welche sich dazu bestimmen, Schüler werden, zusammen kommen, um sich zu bilden.

Die Schule ist eine Anstalt, in welcher Menschen, welche sich dazu bestimmen, Lehrer werden, und Menschen, welche sich dazu bestimmen, Schüler werden, zusammen kommen, um sich zu bilden.

ſie ihre Schwächen der Nachwelt verhüllte. Darum holte dieſe auf ſinnlichem Boden keimende Philoſophie in ihrer anderen Form ihre Götter aus der Heroenwelt des entfernteſten Alterthums her, und was die Vorwelt verwünſchte, das vergötterte die Nachwelt. Dieſe Denkweiſe ſprechen ſelbſt Rom und Griechenland in ihren Götzenbildern äußerlich aus, die der Form nach die Höhe, der Idee nach die Tiefe dieſer Nationen bezeichnen. Dieß iſt die erſte Epoche der Philoſophie und Religion.

In der zweiten Epoche ſchwang ſich die Philoſophie ſchon höher. Hier war ein Hinzutreten des Verſtandes zu der Phantaſie.

Dieſe, die Phantaſie, gab auch hier wieder den Stoff für das Höchſte aus der ſichtbaren Welt her; denn von dieſer hatte ſich der Geiſt der Menſchheit noch nicht losgeriſſen, aber der Verſtand erhielt von ihr das Objekt, und gab ihm die Form der Allgemeinheit.

Auch auf dieſem Standpunkte ſchied ſich die Philoſophie in zwey Hauptformen, indem ſie entweder auf das Gebiet der Natur, oder auf das der Intelligenz trat.

Dem Einen ſtellte ſich die Natur in ihrem großen Spiele von Wirkſamkeit, in ihrem Werden, Entfalten und Fortbilden, ſo wie in ihrem Abnehmen und Vergehen vor die Seele dar — und das Bild dieſer Erſcheinungen drängte dem anſchauenden Geiſte die Ahnung ab: daß vielleicht in der Natur ſelbſt die belebende und alles hervorbringende und bewegende Kraft der Dinge wohne. Die Phantaſie hatte hier die Natur als das Abſolute aufgegriffen, und der Verſtand hatte ihr das von allem Aeußeren entkleidete Gewand gegeben.

Dem anderen ſtellte ſich der Gedanke, als das Göttliche im Menſchen, und ſeine ideale Kraft in ihrer wahren Macht und Würde dar. So ward der Gedanke

erweckt, das All der Geister, mit oder ohne einen zusammenhaltenden Centralpunkt, zum Absoluten zu erheben, und die schöne Harmonie im Sichtbaren als den Nachhall aus der Einheit des Unsichtbaren zu erklären.

Und so wie dort die ideale Seite der Natur entsprang, so mußte hier ihre reale der Vorstellung entspringen.

Auf diesem Standpunkte stehen der einseitige Realismus und Idealismus, die sich in den mannigfaltigsten Formen versuchten!

So war die zweyte Epoche der Philosophie.

In der dritten Epoche erstieg die Philosophie eine höhere Stufe. Nun hörte der Geist auf, das Absolute in dem Kreise der Endlichkeit zu suchen, und drang zu einem höheren Ziele, auf den Standpunkt des Ewigen. Eine neue Welt, das heilige Land des Unwandelbaren und Absoluten, das jenseits aller Endlichkeit liegt, öffnete sich nun der forschenden Vernunft. Auf diesen Standpunkt erhoben Plato, Leibnitz, Spinoza und andere die Philosophie und Religion, und dieß ist ihre dritte Epoche.

Diese Entwicklung der allmähligen Bildungen der Philosophie ist uns nun eine Leuchte — in die Untersuchung über das Absolute und die verschiedenen Gestaltungen desselben weiter einzugehen.

Die Philosophie, als spekulative Wissenschaft, ist in gewissem Sinne die Wissenschaft der Welt; und als solche fordert sie von dem Genie derer, die Sinn für die Welterforschung haben, vor allem die Auflösung dreyer Hauptprobleme, auf denen das Ganze beruht.

Die erste Frage ist die: Da in der sinnlichen Welt Alles auf eine Kausalität außer sich hinweist, wo ist der Punkt, der den Grund aller dieser Dinge, und verbunden mit diesem den Grund seiner selbst in sich enthält?

Oder — wo ist das Absolute? Wo das wahre Princip der Welt?

Die zweyte Frage ist die: Da das Absolute über allem Endlichen schwebt, und einen diesen direkt entgegengesetzten Charakter besitzt; wie sind die endlichen Dinge von ihm ableitbar? In welchem Verhältnisse stehen sie zu ihm? Und in welchem Sinne ist ihnen Realität beyzulegen?

Die dritte Frage ist die: Welches ist der Zweck, auf den die Natur und Geisterwelt, als auf das Höchste, hingeht? Oder — welches ist die Bestimmung der Welt?

Diese drey Aufgaben von dem Urgrund, der Geburt, und dem Endzwecke der Welt waren zu allen Zeiten das große Ziel, nach dem die ächte Philosophie unverwandt hinschaute, und das sie mit heißer innerer Begierde zu erlangen strebte.

Wir untersuchen hier das erste dieser Probleme, und fragen: Welches ist das wahre Princip der Welt; wo ist das wahrhaft Unbedingte und Absolute? und dann gehen wir insbesondere in die Untersuchung der Frage ein: hat das System Schelling's sein Princip der Philosophie wirklich vollkommen vindicirt? Und läßt sich das Absolute, wenn es der Anfangspunkt im Systeme ist, der Philosophie vollkommen vindiciren?

Die Philosophie muß vor allen Dingen, um zu dem Absoluten zu gelangen, die Welt als die Sphäre des ewigen Dualismus von Subjekt und Objekt verlassen, sie muß aus der Welt gleichsam hinaustreten, um als Philosophie wieder in sie hereintreten zu können.

Dieß kann nun, und ist auch, in ihren vollendeten Formen, nur auf folgenden drey Hauptwegen geschehen.

Der erste war dieser:

Die Philosophie vertilgte einen der beiden Gegensätze der Welt, eine der beiden Seiten im Weltdualismus (wenn der Ausdruck vergönnt ist), und erhob den anderen zum Unendlichen, um den ideell zernichteten daraus abzuleiten. Sie stellte sich entweder auf den Pol der reinen Objektivität, der Natur, um die Subjektivität, die Intelligenz, daraus abzuleiten, und sie auf diesen Punkt zurückzuführen; oder, sie stellte sich auf den Pol der reinen Subjektivität, um das Objektive als Produkt von jenem darzustellen; und so entstanden die beyden Systeme: Idealismus und Realismus.

Der zweyte war dieser:

Die beyden Gegensätze, das Subjekt wie das Objekt, ihrer endlichen Dignität nach, werden vernichtet, und die Philosophie erhebt sich zu einem Princip, welches über beiden, der Intelligenz und den Objekten schwebt, und beyde involvirt, aber objektiv von ihr bestimmt, das ist, als Nicht-Ich für die endliche Intelligenz festgesetzt wird. Dieß ist der Charakter des im Systeme Spinoza's aufgestellten Princips.

Der dritte ist dieser:

Der Dualismus des Subjektes und Objekts wird seiner endlichen Dignität nach wiederum vernichtet, und die Philosophie erhebt sich zu einem Princip, welches Subjekt und Objekt, aber in dem höchsten absoluten Sinne, zugleich ist; welches als das „Absolut-Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst auch absolut real ist", und deßwegen mit dem Ausdrucke „das Princip der absoluten Identität" treffend bezeichnet wird; — aber, und dieß ist der Hauptpunkt, auf den sich in dieser Ansicht des Absoluten alles koncentrirt, von der Philosophie subjektiv

haltenen, hat Dr. Alt Gelegenheit mit dem Wesen der natürlichen Zwerchfellhernie vertraut zu werden. Er ist überzeugt, daß in den meisten Fällen die angeborene Hernie übersehen wird.

Bei der Geburt ist die Verwechslung der Hernie mit Pneumothorax leicht möglich, da die Lunge durch den Druck der Eingeweide in ihrer Ausdehnung gehindert wird. Schwierig ist die Diagnose, wenn sich Darmschlingen in den Herzbeutel verirren. Dann ist das Herz verdrängt, seine Töne sind dumpf, sein Rand, und zwar, bei der linksseitigen Hernie, auf einer größeren Strecke, als bei der rechtsseitigen Hernie. Auch die schlimmen Erscheinungen der Verdauung, ist man nicht imstande, sie auf die Hernie zu beziehen, können zu Irrthümern führen, besonders wenn Erbrechen und Kollaps auftreten sollten?

Die Prognose ist bei der Operation sehr günstig.

Auf Grund der Statistik von Bochdalek, Gurlt, Hedinger, Alt und Anderen, stellt sich die Mortalität folgendermaßen:

Wenn die Hernie bereits der Geburt (Fig. 24 und 25) oder den ersten Lebenstagen (Fig. 26) angehört, dann scheinen die Aussichten auf Heilung ziemlich ungünstig zu sein. Es kam bei 8 Fällen, die in den ersten Lebenstagen operirt wurden, 6 mal zum Tode, bei 2 Fällen wurde Heilung erzielt, nur einmal, und in Fig. 26 (Fig. 26 ist auf Grundlage) so dass, und zwar bei einem Falle, der 3 Monate nach der Geburt operirt wurde. Die Mortalität bei Kindern, welche über 3 Monate alt waren, betrug 50 Prozent, bei Erwachsenen 33 Prozent.

Die vorliegende Frage hat einigen Grund für sich, daß es sich vorwiegend darum zu handeln scheint,

Intelligenz, welche freylich der Consequenz des Systems nach gar nicht gesetzt werden könnte, ohne Realität ist, und also nicht als Princip der Philosophie angenommen werden kann.

Aber gesetzt das absolute Objekt in diesem Sinne hätte auch innere Realität, so könnte es doch keine Realität als Absolutes für die Intelligenz behaupten. Denn es ist eine ewig gültige Alternative.

Entweder muß der Realismus von dem absolut Realen als einem Princip, das auch subjektiv für die Intelligenz Realität hat, abstehen, wenn er die Absolutheit behaupten will, oder er muß die Absolutheit seines Objekts aufopfern, wenn er demselben eine subjektive Realität (Realität für das Ich) beylegen will. Denn entweder wird das Absolut-Reale in jenem Sinne von der Intelligenz gesetzt, in ihre Vorstellung aufgenommen, oder es wird nicht von ihr gesetzt.

Im ersten Falle erhält es eine Realität für die Intelligenz; denn für diese hat Alles nur durch die Aufnahme in sie selbst Realität; aber die absolute Dignität des Princips geht in diesem Akte der Intelligenz unter, weil sie alles, was in ihre Sphäre gesetzt wird, bedingt, und das Absolute gleichsam zerstört. Denn jeder Versuch, auch der kühnste, das Absolute zu umfangen, jede Idee, die es zu erstreben bemüht ist, ist doch nur ein Fragment von dem vollendeten Absoluten, so wie es in seiner Herrlichkeit und in seinem wahren Leben sich selbst darstellt. Im zweiten Falle behauptet zwar das Princip seine Dignität als Absolutes, aber für die Intelligenz ist es reine Negation, und hat also keine Realität für das Ich, da Alles nur für dieses Realität durch die Aufnahme in seine Sphäre erhält.

Das Princip des Realismus ist also, da es seiner inneren Natur, seinem Wesen nach, keine wahre Realität haben kann; und da es, wenn ihm auch diese zugestanden würde, seine Realität als Absolutes gegen das Subjekt nicht behaupten kann, zum Princip untauglich und verwerfbar.

Das Princip des Idealismus ist ein Absolutes ideeller Natur. Dieses System stellt sich gerade auf den entgegengesetzten Standpunkt des Realismus.

Allerdings hat dieses System vor dem Entgegengesetzten den hohen Vorzug, daß seinem Princip inneres Leben zukommt, welches dem des Realismus schlechterdings mangelt. Ein absolutes Subjekt ist allerdings in seiner Sphäre ein durch sich selbst gesetztes. Es hat Realität, denn es setzt sich selbst, und dieses sein Selbstsetzen ist gleich seinem Seyn, ist sein wirkliches Seyn.

Es hat ferner, so lange es in seiner Sphäre immanent und unangetastet bleibt, absolute Realität. Das unendliche Erkennen und das unendliche Seyn ist in ihm vereiniget. Es erkennt sich und schaut sich an als unendlich, weil es unendlich ist, und es ist unendlich, weil es sich als solches anschaut.

Aber das Problem ist nun dieß: ob das Absolut-Ideale, ohne Verletzung seines absoluten Charakters, auch der Philosophie vindicirt werden könne? oder noch deutlicher, ob dieses Princip auch dann, wenn es von der endlichen Intelligenz gesetzt wird, seine Absolutheit behaupte?

Diesen Punkt hat der Idealismus noch nicht erwiesen, und er kann, meiner Einsicht nach, ihn schlechterdings nicht erweisen. Denn eben so wie die Absolutheit des realistischen Princips, wenn man ihm auch hypothetisch eine innere Realität zugestände, durch die Aufnahme

in das Ich verendlichet wird, eben so hört nothwendig das absolute Subjekt, durch die Aufnahme in das endliche Subjekt, eben für dieses endliche Subjekt auf, absolut zu seyn.

Da ich diesen Punkt in meiner Schrift: „Ueber das Princip und die Hauptprobleme des Fichte'schen Systems" (Karlsruhe, 1801.) meiner Einsicht nach, klar und scharf erwiesen habe, so beziehe ich mich, zur Erhärtung dieses Punktes, hier auf jene Abhandlung.

Auch das Princip des Idealismus ist also, da es seine Absolutheit gegen die Intelligenz (nehmlich die endliche) nicht behaupten kann, zum Princip einer vollendeten Philosophie untauglich. Von der einen Seite also wäre dieses Princip allerdings annehmbar, nehmlich von der, daß es das Absolute in ein Ideales und nicht in ein Reales setzt, da dieses absolut gesetzt sich selbst aufhebt; aber von der andern Seite dagegen ist es als Princip — denn bis jetzt schränken wir uns bloß auf diesen Punkt ein — unzureichend, nehmlich von der, daß es seine Absolutheit auf dem Boden der Philosophie nicht behaupten kann.

Wir gehen nun weiter.

Das Princip des Spinozismus ist den beyden vorangegangenen dadurch entgegengesetzt, daß es die Duplicität des Absolut-Idealen und Absolut-Realen in sich einschließt, da hingegen jene beyden Systeme nur eines der Elemente als Princip anerkennen; es ist dem Prinzip der Schellingischen Philosophie dadurch entgegengesetzt, daß es dem ganzen Geiste des Systemes nach sein Princip objektiv bestimmt, es als ein Nicht-Ich für die endliche Intelligenz festsetzt, da hingegen jene Philosophie ihr Princip subjektiv bestimmt, oder noch deutlicher, die Identität ihres Princips als identisch

mit dem Wesen der endlichen Intelligenz dieser vindiciren will.

Dieser Punkt macht die Hauptdifferenz der Philosophie Schelling's und Spinoza's aus.

Denn wenn Schelling sein System *) für vollendeter ausgeben will, als das Spinoza's, und einen Differenzpunkt auch darin finden will, daß Spinoza Denken und Seyn zu den unmittelbaren Attributen seines Princips macht; nach ihm hingegen Denken und Seyn in dem Princip, und zwar auf absolute Weise, vereiniget ist, so ist dieß eine Behauptung, die sich aus der Ethik Spinoza's auf das klarste widerlegen ließe, wenn es hier nicht ausser dem Zwecke läge.

Gehen wir nun auf Spinoza zurück.

An der Spitze der Spinozistischen Philosophie steht die absolute Substanz, welche Absolut-Ideales und Absolut-Reales in sich vereiniget, und für die Intelligenz als Objekt aufgestellt wird.

Es geht aus diesen Momenten auf das deutlichste hervor, daß dieses Princip, wie das des Idealismus, eines der Requisite, die an ein richtiges Princip der Philosophie gemacht werden, erfüllt; das andere dagegen unerfüllt läßt.

Hierin ist es dem des Idealismus gleich. Ob es aber vor diesem, durch seine Duplicität, einen wahren Vorzug habe, diese Frage wollen wir hier nicht berühren.

Es erfüllt also eines der Requisite; nehmlich dieß: daß es in seiner Sphäre allerdings absoluter Realgrund seyn kann, denn dieß geht aus dem Charakter der Idealität hervor, welcher der einen Seite des Inhalts nach diesem Princip unbestreitbar zukommt.

---

*) Bruno, S. 212.

Aber das andere Requisit läßt es unerfüllt, nehmlich dieß: daß es die Absolutheit gegen das endliche Subjekt schlechterdings nicht vindiciren kann.

Denn auch hier tritt jene gültige Alternative ein. Wird das Objekt, abgesehen von seinem inneren distinktiven Charakter, in die Intelligenz gesetzt, so geht die Absolutheit durch den Akt des Setzens für die Intelligenz unter; wird es nicht in sie gesetzt, so hat es auch für die Intelligenz keine Realität. Nun aber muß das Princip von der Intelligenz gesetzt werden; also geht für diese die Absolutheit des Princips verloren.

Das Princip des Spinozismus ist also, da es seine Absolutheit der Philosophie nicht vindiciren kann, wie das idealistische, zum Princip einer vollendeten Philosophie untauglich, und mithin von dieser Seite — verwerfbar.

Wir kommen nun zu dem Princip des Schellingischen Systems. Zuvor aber müssen wir bemerken:

Schelling behauptet*): „In allen dogmatischen Systemen, eben so wie im Kriticismus und Idealismus der Wissenschaftslehre, ist von einer Realität des Absoluten die Rede, die außer und unabhängig von der Idealität wäre." Dieser Satz aber ist in der Allgemeinheit, in welcher er ausgedrückt ist, offenbar unrichtig.

Die Theorie des Realismus, in jeder möglichen Form, hat allerdings ein Absolutes zum Princip, dessen Realität außer und unabhängig von der Idealität ist.

Die Theorie des Idealismus aber ist dieser gerade entgegengesetzt. Alle idealistischen Systeme, wie die von Leibnitz, Berkley, Malebranche und anderen, alle nehmen ein Absolutes an, dessen Realität so wenig außer und unabhängig von der Idealität ist, daß sie

*) Ueber Philosophie und Religion, S. 17.

vielmehr, dem inneren Charakter des Princips nach, einzig und allein in dieser besteht.

Der Idealismus der Wissenschaftslehre versuchte sogar ein Absolutes festzusetzen, dessen Realität nicht einmal außer und unabhängig von der Idealität der endlichen Intelligenz seyn sollte. Sein Absolutes sollte Absolut-Ideales seyn, und solches auch unerachtet der Aufnahme in die endliche Intelligenz bleiben, da hingegen jene andern idealistischen Systeme wohl einsahen, daß die Realität ihres Absoluten ewig unabhängig von der Idealität der endlichen Intelligenz seye. In diesem Sinne behaupten nun freylich die dogmatischen Systeme des Idealismus eine Realität des Absoluten, die außer und unabhängig von der Idealität ist; und in diesem Sinne mußte auch jener Idealismus der Wissenschaftslehre eine solche Realität zugeben. Und gerade darum suchte die Philosophie Schelling's einen neuen Weg, sein Absolutes der Philosophie und also dem Subjekte vollkommen zu vindiciren.

Das Princip der Schellingischen Philosophie ist ein Absolutes, dessen Charakter die reinste Identität des Idealen und Realen ist, in welchem eine vollkommene Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ist — durch diesen Punkt ist es jenen einseitigen Systemen des Realismus und Idealismus vorzüglich entgegen — und dieses Absolute wird subjektiv bestimmt, oder es wird als identisch mit dem Wesen der endlichen Intelligenz festgesetzt, und dadurch der Philosophie in seiner Reinheit vindicirt; — durch diesen Punkt scheidet es sich vorzüglich von dem Princip des Spinozismus, mit dem es seiner inneren Natur nach beinahe vollkommen harmonirt.

Mit Bedacht haben wir den Gang, den die Philosophie, immer nach gleichem Ziele strebend, in den verschiedenen Systemen betreten hat, bisher beleuchtet.

Die Dichtung, die aus ihnen erblüht in die Tiefen der Menschheit, kann nur Wahrheit sein, und sie ist das Wort, Klang, Bild gewordene ewige Wahrheit.

Wie Dichtung, Kunst und Religion, so ist auch die Philosophie aus der Wahrheit geboren, und sie ist auch nur Wahrheit, wahre Philosophie ist keine Philosophie neben, sondern über Religion, Kunst und Dichtung, sie ist die Religion, die Kunst, die Dichtung selbst, sie ist Wahrheit selbst.

Der Denkkraft muß daher die Allgemeinheit ihrer Gesetze, die Wahrheit ihrer Urteile, die Notwendigkeit ihrer Schlüsse, die Gewißheit ihrer Grundsätze, mit einem Worte unumstößliche Wahrheit, das Kriterium der Wahrheit sein. Wahrheit ist das Gesetz, das Prinzip, die Richtschnur, der Maßstab, nach welchem jede neue Erscheinung, jede neue Tatsache, jede neue Erfindung, jede neue Entdeckung, jede neue Idee, jede neue Meinung, jede neue Behauptung, jede neue Lehre, jedes neue Urteil, jeder neue Schluß, jedes neue Gebäude, jedes neue Kunstwerk, jedes neue Gedicht, jedes neue Buch, jede neue Schrift, jede neue Rede, jedes neue Wort, jeder neue Gedanke, jedes neue Gefühl, jeder neue Wunsch, jeder neue Vorsatz, jede neue Handlung, jeder neue Charakter, jedes neue Individuum, jeder neue Mensch, jedes neue Geschlecht, jedes neue Zeitalter, jede neue Epoche, jedes neue Weltsystem, jede neue Weltanschauung, jede neue Religion, jede neue Kunst, jede neue Dichtung, jede neue Philosophie, jede neue Wissenschaft, jede neue Kultur, jede neue Gesellschaft, jeder neue Staat, jede neue Verfassung, jede neue Regierung, jedes neue Gesetz, jede neue Verordnung, jede neue Verfügung, jede neue Maßregel, jede neue Einrichtung, jede neue Anstalt, jede neue Gesellschaft, jeder neue Verein, jeder neue Bund, jeder neue Vertrag, jeder neue Handel, jeder neue Kauf, jeder neue Verkauf, jeder neue Tausch, jeder neue Gewinn, jeder neue Verlust, jeder neue Schaden, jeder neue Vorteil, jeder neue Nachteil, jeder neue Fortschritt, jeder neue Rückschritt, jeder neue Stillstand

die Absolutheit desselben auch in dem Akte des Setzens der Intelligenz zu erhalten.

Der ganze Geist seiner Philosophie spricht diese Idee aus, wenn gleich der Verfasser in einigen Stellen gleichsam aus dem Systeme fällt.

Es mag also hier nur eine ganz klare Stelle zu Bewährung dieser unserer Behauptung aufgeführt werden. Sie ist diese: „Die intellektuelle Anschauung ist eine „Erkenntniß, die das An-sich (Wesen) der Seele selbst „ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil „das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten „Eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes, als „ein unmittelbares Verhältniß haben kann."

Auf diese Art vindicirt dieses System das Absolute dem Subjekt, und wenn diese Identität des Absoluten mit dem Wesen der Seele erweisbar, und insbesondere mit den Ideen des Systems vereinbar ist, dann ist allerdings das Absolute der Philosophie überhaupt, so wie diesem Systeme insbesondere vindicirt. Untersuchen wir nun diesen Punkt, auf dem alles Andere ruhet, und mit dem Alles stehet oder fällt.

Das Problem, welches alles entscheidet, ist also hier dieses: ist es erweisbar, und insbesondere, ist es mit den eigenen Ideen dieses Systems vereinbar, daß das Wesen der Seele mit dem Absoluten identisch ist? oder daß die Seele ihrem wahren Seyn nach mit Gott Eins ist?

Gott, seinem Wesen nach, ist absolut-ideal, und unmittelbar als solcher, kraft der ihm inwohnenden ewigen Form, ohne aus seiner Idealität herauszugehen, absolut-real.

Gott hat, seiner Natur nach, das Princip des Erkennens und des Seyns als Absolutes in sich vereiniget. Er ist einer Realität nach absolut, oder er ist

schön, und schwer Jemandem auch etwas Böses zu thun und so ist Niemand, der ihn nicht liebt und ehrt, und er selbst ist voll Liebe gegen Alle.

Der Mensch, der sich so in seinem Gleichgewicht hält, kann, ohne von dem seinen verdrängt zu werden, keine fremde Kraft in sich aufnehmen. Er ist also auch gegen Einflüsse unempfindlich, welche, wie Gift, ihn zu Grunde richten.

Auch ist der Mensch, der sich so in seinem Gleichgewicht hält, ein Mensch, der sich selbst beherrscht, und der Selbstbeherrschung ist eine Tugend.

Wenn in Folge des Gleichgewichts Niemand mit Recht sagen kann, dieser Mensch verdränge, fresse oder stehle mir etwas, so kann auch Niemand mit Recht sagen, dieser Mensch sei ungerecht gegen mich. Wenn aber Niemand mit Recht sagen kann, dieser Mensch sei ungerecht gegen mich, so kann auch Niemand mit Recht sagen, dieser Mensch sei ungerecht gegen Andere. Also ist der Mensch, der sich so in seinem Gleichgewicht hält, ein gerechter Mensch.

Ferner kennt Jeder, der sich Gleichgewicht und Ruhe verschafft hat, Gleichmuth. Solche Ruhe und Gleichmuth ist eine Tugend, und der Mensch, der sie besitzt, ist tugendhaft, und da Jeder sich Gleichgewicht und Ruhe verschaffen kann, so ist Jeder im Stande, tugendhaft zu sein.

Bei einer Gleichheit der Kräfte kann ein Gleichgewicht, und bei einem Gleichgewicht kann Ruhe, und bei Ruhe kann Gleichmuth, und bei Gleichmuth kann Tugend, und da Jeder sich Gleichheit, und so Jeder sich Gleichgewicht, und so Jeder sich Ruhe, und so Jeder sich Gleichmuth, und so Jeder sich Tugend verschaffen kann, so ist Jeder im Stande, tugendhaft zu sein.

sche Absolut-Reale, welches das vollkommenste Gegenbild von jenem ist.

Dieses Gegenbild nun hat von dem Urbilde die ihm mitgetheilte Macht, seine Idealität, eben so wie jenes im Urbilde, in Realität umzuwandeln, und sie in besonderen Formen zu objektiviren. Das Resultat dieser Objektivirung nun sind die Ideen.

Auch die Ideen haben zwey Seiten, eine wodurch sie in dem Absolut-Realen sind, dessen fruchtbarer Form sie entquillen, und eine, wodurch sie in sich selbst sind. In dieser doppelten Hinsicht nun sind die Ideen besondere Formen, im Gegensatz gegen das Absolute. Sie sind allerdings unendlich, aber in dieser Unendlichkeit sind sie endlich.

Unendlich sind sie, insofern eine Idee den unendlichen Keim aller dieser Idee entsprechenden Formen enthält.

Endlich aber sind sie, insofern sie in dem Urgrund aller Ideen nur als besondere Formen seyn können, und insofern sie im Gegensatze mit der Welt der Ideen auch in sich nur endlich sind.

Diese Endlichkeit der Idee der Seele, im Gegensatz gegen Gott, bekräftiget das System selbst mit den Worten: „Das wahre An-sich, oder Wesen der bloß erscheinenden Seele, ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott (also nicht Gott selbst, nicht Eins und identisch mit Gott) ist.“

Wenn nun nach der eigenen Deduktion des Systems die Idee der Seele im Gegensatz gegen das Absolute (gegen Gott) nur eine besondere Form, eine endliche Sphäre, ist, „denn das Produciren der Ideen ist ja nur Resultat der dem Absolut-Realen von seinem Urbilde mitgetheilten Macht, seine Idealität in besonderen Formen zu objektiviren“; so folgt nothwendig, daß

die Idee der Seele mit dem Absoluten nicht identisch ist; und worauf wir eigentlich hinzielen, daß also, wenn die Idee der Seele das Absolute anschaut, dieses keine Selbstanschauung ist, da jene diesem entgegengesetzt und untergeordnet ist; und folglich die Anschauung des Absoluten, wenn sie durch die Idee der Seele geschieht, nothwendig durch diese in ihrer Reinheit und Absolutheit verliert.

Vollkommen also das Absolute der Philosophie zu vindiciren ist selbst der Deduktion dieses Systems nach unmöglich.

„Allein die Ideen sind doch nur als Eine Idee, und mithin ist auch die Idee der Seele Eines mit dem Absoluten". So könnten die Apologeten dieses Systems einwenden, und sich vorzüglich auf den Satz berufen, der in der angezeigten Schrift darauf hindeutet. Er ist dieser: „da die Ideen in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne daß sie aufhörten absolut zu seyn, so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt."

Allein wenn die Ideen mit der Ureinheit so zusammenfallen, daß sie aufhören Vielheit zu seyn, und daß aus allen nur Eine durch dieses Zusammenfallen wird, so wird hiedurch die Welt, zu deren Ableitung aus dem Ewigen „durch jene Objektivirung des Absolut-Realen in besondern Formen" ein Schritt gethan war, wieder aufgehoben; und in diesem Fall kann die Frage nach Philosophie nicht mehr aufgeworfen werden, deren höchstes Problem gerade in der Ableitung der Differenzen besteht. In diesem Falle, der das System am Anfang schon destruirte, würde freylich das Absolute durch die Anschauung von der Idee der Seele nicht getrübt, beschränkt; denn es könnte nicht einmal die Frage von ei-

ner ſolchen Anſchauung entſtehen. Wenn aber dieſes Zuſammenfallen der Ideen die Aufhebung der Vielheit der Ideen nicht zum Reſultat hat, ſo bleibt allerdings jene Frage über das Verhältniß des Abſolut-Idealen zur Idee der Seele, von der jenes angeſchaut wird. In dieſem zweyten Falle, welcher nach dem Syſteme der konſequente iſt; denn in den Ideen iſt die Abſolutheit mit dem Beſonderen Eines, und mithin können ſie in der Beſonderheit erſcheinen, ohne daß ſie aufhören abſolut zu ſeyn; in dieſem zweiten Falle iſt die Idee der Seele im Gegenſatz gegen die Idee des Abſoluten; und dieſe wird alſo nothwendig von jener durch die Anſchauungsform, welche ihr eigenthümlich iſt, beſtimmt oder afficirt.

Es bleibt uns alſo als feſtes Reſultat, daß die Behauptung dieſes Syſtems von der Identität der Idee der Seele mit dem Abſoluten — ſchon als der eigenen Deduktion des Syſtems widerſprechend — falſch ſey; und was nothwendig daraus folgt, daß alſo das Princip der Philoſophie auch in dieſem Syſteme objektiv zu beſtimmen iſt. Eben dieß folgt aber auch aus der Natur der Seele oder des Ich's.

Denn das Abſolute, möge man es nun ewige Subſtanz oder Identität des Idealen und Realen nennen, iſt der Idee der Seele nothwendig übergeordnet.

Denn jenes hat das Princip der reinſten und der vollkommenſten Einheit in ſich, da man, wenn man außer dem Abſoluten ein anderes ſetzen wollte, gerade das erſte dadurch verlieren würde. Das Abſolute alſo iſt ſchlechthin Eines.

Zweytens: das Abſolute hat das Princip ſeiner Realität ausſchließend und allein in ſich. Denn da nichts außer ihm iſt, ſo kann das Princip ſeiner Realität nur

in ihm ſelbſt ſeyn. Seine vollkommenſte Einheit führt auf die aus ſeinem Innern herkommende Realität hin.

Drittens: das Abſolute hat den Grund der Wirkſamkeit, der Kauſalität ſchlechterdings und primitiv in ſich ſelbſt. Denn da es in ſich Eines iſt, und ſeine Realität in ſich ſelbſt hat, ſo muß auch ſeine Wirkſamkeit einzig in ihm ſelbſt begründet ſeyn.

Endlich viertens: das Abſolute iſt durch ſich ſelbſt ewig. Da nehmlich das Abſolute in ſich ſelbſt ſeine Realität und das Seyn hat, und da außer ihm nichts iſt, das ihm Realität geben könnte, ſo iſt auch keine Zeit, in der es Realität erhalten hätte — es iſt vielmehr außer aller Zeit und ewig.

Die Seele hingegen, ihrem Weſen nach, oder die Idee der Seele — iſt in allen dieſen Punkten dem Abſoluten untergeordnet.

Die Idee der Seele hat zwar auch in ſich eine vollkommene Einheit. Aber nach eben dieſem Syſteme hat jede Idee eine gedoppelte Seite, eine, inſofern ſie in ſich iſt, die andere, inſofern ſie in dem Abſoluten iſt. Dieſer zweyten Seite nach nun hat die Idee der Seele keine abſolute Einheit, denn ſie iſt in dieſer Hinſicht im Gegenſatz gegen das Abſolute, ſo wie gegen die Totalität der in dem Abſoluten begriffenen Ideen nur eine beſondere Form. Jenes alſo hat abſolute Einheit, dieſe nur eine relative.

Zweytens: die Idee der Seele hat zwar auch Realität in ſich, aber dieſe Realität iſt nur eine mitgetheilte. Denn die Idee der Seele erhält ihre Realität nach dieſem Syſteme erſt durch die *) dem erſten Gegenbilde des Abſoluten von dem Idealen mitgetheilte Macht, ſeine

*) Religion und Philoſophie, S. 29.

Idealität in besonderen Formen (den Ideen) zu objektiviren. Jenes, das Absolute, hat also eine primitive Realität, diese eine derivative.

Drittens: die Idee der Seele hat zwar auch eine immanente Kausalität. Aber sie steht zugleich in dem Verhältniß der *) Abhängigkeit zum Absoluten; ihre Kausalität ist also nur relativ, insofern sie als in sich selbst gesetzt wird, immanent.

Endlich viertens: die Idee der Seele ist ewig und außer aller Zeit; aber sie ist dieß dadurch, daß sie **) in dem Absoluten ist. Dieses hat die Ewigkeit in sich; jene dadurch, daß sie in diesem ist.

Aus diesem Allem folgt nun nothwendig, daß die Seele auch mit Aufhebung aller empirischen Schranken ihrer reinen Idee nach aufgefaßt, dem Absoluten ewig untergeordnet ist; daß also die Behauptung der Identität der Seele mit dem Absoluten, dem Wesen der Seele selbst nach, falsch ist; und, was nun für die Anschauung des Absoluten, die von der Idee der Seele geschieht, daraus resultirt: daß das Absolute für die Idee der Seele ewiges Objekt bleibt; und da es ein absolutes Objekt ist, die Idee der Seele an sich, welche im Gegensatz gegen jenes Absolute nur eine besondere Form ist, mit diesem absoluten Objekte nie vollkommen kongruent seyn kann.

Auch dieses System also kann der Philosophie das Absolute nicht vollkommen vindiciren; und damit ist unsere Untersuchung beschlossen.

Heller zwar umstrahlet die der Glanz des göttlichen Lichtes, die bis zur Quelle ihres Ursprungs sich empor-

---

*) Religion und Philosophie, S. 73.

**) Ebend. S. 68.

gottesgnade seine Herrschaft, die Erhaltung und Vergrößerung, und die Erhaltung seiner Person und Familie, so wie die Beförderung des Wohlstandes und der Ruhe, endlich auch Ehre, Ruhm und Freude seiner Unterthanen, in welche Gesinnungen sich alle Wünsche, Bitten und Gebete, die in diesen Tagen zum Himmel aufsteigen, vereinigen.

Aber auch diejenigen, welche gegenwärtig nicht beiwohnen zu können, sind doch Zeugen — denn sie sind Mitbürgerinnen und Mitbürger, Mitchristen, welche sich auch in Gedanken und Gebeten, in Wunsch und Hoffnung mit uns vereinigen.

Und so sind denn alle, alle, alle Zeugen dessen, was wir thun, sprechen und singen.

Alle, alle, alle Zeugen dessen, was wir thun, sprechen und singen.

Alle, alle, alle Zeugen dessen, was wir thun, sprechen und singen.

Alle, alle, alle Zeugen dessen, was wir thun, sprechen und singen.

Kurze Uebersetzung.

Kurze Darstellung einiger merkwürdigen Abschnitte in Kaiser Josephens Leben.

Von

D. H. Gerdes.

Mit Kupfern.

Ich schreibe das Leben eines Mannes, der, wie ich glaube, in der Geschichte unserer Zeit eine wichtige Stelle einnehmen wird. Ich habe ihn gekannt, und ich habe ihn geliebt. Ich habe ihn geliebt, weil er mich liebte. Ich habe ihn geliebt, weil er mich liebte. Ich habe ihn geliebt, weil er mich liebte. Ich habe ihn geliebt, weil er mich liebte.

anders als mittelst der Berührung, oder ob er auf ihn ohne alle Berührung, durch den leeren Raum wirken könne. Diese Frage hängt, wie man sieht, mit einer andern zusammen, ob es in der Welt einen leeren Raum gibt; worüber die Philosophen sich bisher gleichfalls nicht haben vereinigen können, indem einige die Möglichkeit eines leeren Raumes, mithin auch einer *actio in distans* bejahen, andere sie verneinen. Schwerlich wird sich weder das eine, noch das andere streng beweisen lassen; nur haben diejenigen, welche die *actio in distans* leugnen, gewissermaßen die Erfahrung und eine Art von Induktion für sich, indem wir in unzähligen Fällen, wo ein Körper auf einen andern wirkt, wahrnehmen, daß solches durch den Stoß, mithin durch Berührung geschieht. Aber beydes zugleich zu behaupten ist ein Widerspruch; und dieser Widerspruch findet sich in Kants Schriften.

In der Vernunftkritik (S. 798.) sagt dieser Philosoph, unter Berufung auf seine Theorie von den Kategorien:

„Es ist nicht erlaubt, sich eine Anziehungskraft ohne alle Berührung zu denken;"

In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hingegen steht der Lehrsatz (S. 60.)

„Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf eine andere durch den leeren Raum;"

Und in dem (angeblichen) Beweise dieses Lehrsatzes heißt es, daß

„die Wirkung der anziehenden Kraft von der Bedingung der Berührung unabhängig seyn müsse."

Dieß ist ein offenbarer Widerspruch, denn von den beyden Sätzen:

„Die anziehende Kraft kann ohne Berührung wirken;“ und

„Die anziehende Kraft kann nicht ohne Berührung wirken“

bejaht der eine, was der andere verneint.

Kant muß entweder, als er die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb, das, was er in der Vernunftkritik von der Anziehungskraft gesagt hatte, vergessen haben, oder inzwischen anderer Meinung geworden seyn.

2.

Noch zwey kontrastirende Stellen in Kants Schriften.

In der Vorrede zur Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft sagt Kant:

„Es ist eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vernunftvermögens, sich bey allen seinen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen könnte.“ (S. 12. Anm.)

In eben dieser Vorrede aber heißt es (S. 5.)

„Derjenige, welcher bey einer Handlung noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, ist hierin schon ein Nichtswürdiger.“

Aus diesen zwey Stellen ergibt sich ganz natürlich das freilich nicht sonderlich tröstliche Resultat:

„Es ist eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen, bey allen seinen Handlungen ein Nichtswürdiger zu seyn.“

Inhalt
des ersten Bandes.

1. Von der Schrift, den Handschriften und den Drucken der Bücher. Von Prof. Hildebrand. Seite 1
2. Schilderung der Insel Rügen und ihrer Bewohner, besonders der alten, jetzt fast ganz ausgestorbenen Wenden. Von Prof. Dr. Kosegarten. — 30
3. Ueber den Ursprung der Sprache. Von Herr Professor Dr. Prof. Heinroth. — 49
4. Beschreibung einer in Berlin erfundenen Maschine, Pianoforte zu spielen. — 71
5. Ueber die Schönheit in der deutschen Sprache und der Literatur. Von Prof. Dr. Schmidt. — 87
6. Vorstellung der Gesellschaft der Freunde der Freiheit, an welchem Vorfalle sich der Verfasser dieses Buches als Mitglied derselben mit Prof. Dr. Schmidt betheiligte. — 107
7. Beschreibung der in verschiedenen Provinzen der Preußischen Monarchie gefundenen heidnischen Götzenbilder. Von Prof. — 121
8. Neue Erfindung einer Maschine, Pianoforte Violin zu spielen. Von Herr Prof. Dr. Schmidt. — 141

Bd. 12
1847

Zeitschrift
für die
Philosophie.

Herausgegeben
von
M. H. C. F. Fichtehofer,
Professor der Philosophie am Königl. Eberhard-Gymnasium zu Stuttgart.

Neue Folge. Zehnter Band.

Zweytes Heft.

Stuttgart,
bey J. B. Metzlerschen
Buchhandlung.
1847.

R. II
196m 159 pt

BIBLIOTHECA
REGIA
[illegible]NSIS.

Erste Abhandlung.

Das Uebel.

Ein Beitrag zur Lebens-Philosophie,

von

F. L. Bühler.

„Ist denn so groß das Geheimniß, was Gott and der Mensch
und die Welt sey?
Nein! doch Niemand hört's gerne; da bleibt es geheim."
Göthe.

1.

„Was ist das Uebel? welches ist sein allgemeinster Ausdruck? Wie verhält es sich zum Bösen? Wie kam es in die Welt? Wie vereinigen wir es mit der unendlichen Liebe? Ist es bloß in Bezug auf freie Individuen vorhanden, oder kann es auch über Gemeinheiten, über Nationen herrschen? Wie führt es selbst wieder zum Wohl, zum Guten?"

Lauter Fragen, über welche sich nicht nur der Philosoph Rechenschaft geben will, sondern die auch der Mindergebildete, von den wechselnden Ereignissen des Lebens angeregt, aufwirft, und wenn auch nicht gerade in ih-

rem vollen spekulativen Umfang, doch zur Beruhigung in vorkommenden Fällen, beantwortet wünscht; — Fragen, welche nicht selten das gesellschaftliche Gespräch ergreift, und sich an ihrer Auflösung versucht.

Unter denjenigen, die wir vollständige Menschen nennen, bemühet sich ein Theil, das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, ein anderer erwirbt sich das Verdienst, es in verschönertem Bilde darzustellen. Beide Theile wenden ihren Blick geflissentlich von dem Uebel, von der Nachtseite des Lebens hinweg, um sich ihren Beruf zum froh-emsigen Schaffen und Wirken nicht durch den Anblick des Chaotischen oder Zerfallenden zu trüben.

Es sind aber auch deren nicht wenige, die sich nicht genug thun, wenn sie bloß das nächste Gute und Schöne ins Werk setzen, sondern die es tiefer befestigen, es aus entlegenen Quellen heran führen, und die störenden Zuflüsse des Uebels ableiten möchten.

Wieder andere dringt ihr Geist, den Kreis des Lebens ganz zu beschreiben. Jedes einzelne Ereigniß weckt den ganzen Cyklus, zu dem es gehört, jede Affektion erregt ihren Gegensatz, und sie vermögen nicht im Lichte zu leben, ohne zugleich mit Hülfe der Spekulation die Tiefen der Finsterniß zu ergründen.

Die zahlreichste Klasse ist aber wohl diejenige, die durch die Beschränkungen des Daseyns leidet, und welche nur durch einen immerwährenden Kampf mit dem Uebel erträglichem Wohlbefinden im Gedränge wilder, feindlich sich begegnender Kräfte Platz verschafft.

Die drey letztgenannten Klassen von Menschen werden mit der Idee des Uebels vertraut, und das Wesen desselben kennen zu lernen, wird ihnen zu einer mehr oder minder wichtigen Aufgabe.

Im Allgemeinen gilt aber, daß, wer gerade nicht handelt, nichts Besseres thun kann, als — denken. Es

ist eine geistige Wiederholung des Werdens der Welt, und ihrer natürlichen und künstlichen Einrichtungen, es orientirt uns nach allen Richtungen und Beziehungen auf der Stelle, auf die wir uns nun einmal gestellt finden, es mildert die Affektionen der Gegenwart, weil es den Menschen nöthigt, aus ihren Schranken herauszutreten, und ist die beste Vorbereitung zum folgenden Leben und Handeln.

Und so möge es denn erlaubt seyn, eine Ansicht von dem Uebel darzulegen, die weder auf Erschöpfung des Gegenstandes, noch auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Es sind Gedanken und Reflexionen, bei welchen der Leser, wenn sie ihm hie und da zu stark nach der einen Seite zu hängen scheinen, von selbst das rechte Gegengewicht zulegen wird.

2.

Die Religion hat für alle Fragen, die sich dem Menschen über seine wichtigsten Interessen, seine tiefsten Anliegen aufdringen, gleichsam stehende Antworten, in welchen unverkennbar ein hoher Sinn liegt; aber es bleibt doch ein unveräusserliches Recht der Vernunft, wenn sie auch zuletzt mit dem Glauben auf gleichem Ankergrunde sich zusammenfindet, ihre eigenen Kräfte zuerst, so gut sie kann, zu versuchen, und diejenigen Verhältnisse des Daseyns, welche die Religion, als eine in organischen Ordensregeln sich bewegende Vernunft, auf eine mystische Weise in Zeichen und Bildern aufstellt, in ihrem freien Flusse genetisch anzuschauen.

Wenn aber der Geist sich eine Idee zur Klarheit bringen, ihrer Seiten und Bezüge sich bewußt werden will, so merkt er bald, daß sie ein integrirender Theil des ganzen Ideenkreises ist, welcher nun mit ihr zugleich auf-

geregt wird; so daß, wer zunächst nur von Einer Seite der Welt, von einem bestimmten, in ihr herrschenden Princip, reden will, doch gezwungen wird, von der ganzen Welt zu reden; so wie man auch bei Berührung von einer Saite zu vernehmen bekommt, welchen Ton, welchen Resonanz das ganze Instrument hat.

Die Philosophie eines jeden Menschen bestimmt sich durch seine Ansicht von der Welt, von der Geschichte des Menschen und der Menschheit, das Allgemeine seiner Ideen ist der rektifizirte Geist, den er aus den Anschauungen der Natur, des Lebens und der Geschichte ausgezogen; wie sich in seinem Auge die Welt abspiegelt, so sind seine Ideen, sein Denken und Fühlen; ja das große Leben der Nationen und das kleine des Einzelnen, eins macht sich wieder durch das andere verständlich, so daß man den bekannten Vers des Dichters etwa auf folgende Art parodiren könnte:

„Willst du dein Schicksal erkennen, so blick' in das Buch der Geschichte,
Willst du die Völker versteh'n, denk' an dein eigen Geschick."

Was man gewöhnlich System nennt, wird nothwendig von jeder neuen Erfahrung so berührt, daß es, wo nicht eine durchaus veränderte, doch eine verbesserte Auflage erlebt.

Eben so nimmt auch der Geist, wenn er eine philosophische Aufgabe lösen soll, den Rekurs nicht an die erstarrten Formeln einer Theorie, sondern an das fließende Bild der Weltgeschichte, wie es im neuesten Moment in der Seele lebt.

3.

Es leuchtet uns ein, daß das Uebel negativer Natur seyn möge; dieser werden wir wohl am ehesten beykom-

men; wenn wir seinen Gegensatz, das Gute, das Wohl ins Auge fassen.

Aus dem überall gleichgültigen Element, dem Chaos, ringt sich das Leben hervor. „Und Gott sahe an Alles, was Er gemacht hatte, und siehe da, es war Alles gut."

Schon dadurch, daß es ein Leben war, war es gut. Es war Leben mit dem Gefühl, ja, durch Zurückstralen dieses in sich selbst, mit dem Bewußtseyn des Daseyns. Ohne weitern Zweck, als welchen es als Daseyn selbst schon erfüllte, war es gut.

Die Beziehungen des Lebendigen verzweigen sich aber; veredelte Kräfte ergreifen sich harmonisch, durchdringen sich zu höherm Leben, es mindert sich der Schmerz der Geburt aus dem Element, das Weh des Abstreifens der gröbern Hüllen. Es blühen schönere Sinne auf, die Natur wird überwunden, und zu höherm Dienste geweiht. Der Körper fühlt sich leichter, der Geist wird frei. Das einzelne Daseyn lebt und fühlt sich in einem größern Ganzen, und der Grundlage edler Natur-Verhältnisse entsteigt der wunderbare Bau höherer, geistiger Bedürfnisse und Einrichtungen. Ja, um die Menschen-Natur gleichsam über sich selbst zu erheben, müssen selbst die Ideale, die ewigen Urbilder, die kein Wirkliches erreicht, herabglänzen, und eine überirdische zweite Welt muß sich aufthun, um als Heimath aller Vollkommenheiten, die hier unten nur flüchtig vorüberschweben, den Erdenbildern einen himmlischen Widerschein, den Erdentönen einen tiefern Resonanz zu gewähren.

Gut ist jedes Ding, das in sicherem, ungehemmtem Fortschreiten nach den Bildungs-Gesetzen der Natur, in der Vollkräftigkeit seines Daseyns, in dem harmonischen Verkehr mit seinen Nebendingen sich regt und bewegt, gut ist jede Gestaltung und Einrichtung, die in dieser Art auf-

Jäger, auf den Schneefall, und seine Freude darüber.

Ich war jung und bin nun alt geworden und habe noch nie, auch in Gedanken nicht, einen Jäger gesehen, der sich über Schnee, den Gottes Hand ausstreut, seine Freude bezeugt hätte. Ich habe noch nie einen Jäger gesehen, der sich nicht, wenn er auf Schnee ausging, über Spuren geärgert hätte, die nicht sein waren, und über Hasen, die ihm nicht vor die Flinte kamen. Ich habe noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ich habe noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ich habe noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte.

Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte.

Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte. Ihr habt noch nie einen Jäger gesehen, der nicht, wenn er auf Schnee ausging, Hasen und Füchse verwünscht hätte.

5.

Warum herrscht aber dieses Princip der Miß- und Ungestalt in dem Reich der Gestalten? Sollte dieses die beste Welt seyn, oder war es ihrem Gründer nicht möglich, sie durchaus gut zu schaffen, ungestört durch Mißtöne, ungetrübt durch Weh, ungeschreckt durch Ungethüme?

Sollte es nicht sogar erlaubt seyn, sich eine Welt zu denken, die ein Meer von Wonne durchdringt und umfließt? eine Welt, auf welcher das Leben eines jeden Geschöpfs in dem Genusse einer ununterbrochenen Daseyns-Wollust besteht?

Die Philosophie hat für diese Frage einer ungezügelten Einbildungs-Kraft, für dieses Gelüsten einer üppigen Phantasie keine Antwort, als die, daß nichts Anderes möglich sey, als eben nur das Wirkliche, welches zugleich auch das Nothwendige sey, so daß die Welt der Inbegriff alles Möglichen, alles Wirklichen und alles Nothwendigen, und eines jeden in gleichem Maaße und nach seinem allgemeinsten und höchsten Ausdruck sey.

Die Welt, sagt sie, ist in der möglichsten Vollkommenheit aus Gott geflossen, und der Spott fällt immer auf den Frager zurück.

Welt ist Schranke. Wollte die ewige Vollkommenheit nicht in sich schrankenlos ruhen, so war sie an die Gesetze des Werdens gebunden. Aber wie dieses Herausgehen der ewigen Vollkommenheit aus sich selbst, dieses Eingehen ins Endliche, und Zurückgehen durchs Unendliche ins Ewige doch wieder nichts anders sey, als eine anders ausgedrückte Gleichung des ewig Einen Vollkommensten, das ist's, was der Geist nur ahnen, beschauen, ergreifen, nicht erfassen, durchschauen und begreifen kann.

Wenn je eine Schöpfung seyn sollte, so war auch damit ein Werden, — ein Entstehen, Blühen, Vergehen

gesetzt. Es waren Seiten, Richtungen, Schranken, es war der Gegensatz von Finsterniß und Licht, Lust und Schmerz, Leben und Tod gegeben, es trat das Uebel neben das Wohl, das Böse neben das Gute.

Im Wogentanz bewegt sich das Daseyn; aus der Tiefe steigt es herauf, und schwebt auf der grausen lichtblinkenden Welle, ehe es wieder in das gleichgültige Element niedersinkt. Und wer die herrliche Erscheinung des Lebens im Ganzen betrachtet, dem dringt sich wohl als Gegenbild der in ruhiger Majestät am Firmament schwebende Farben-Bogen auf, der durch ein ungezähltes Heer fallender Tropfen gebildet wird.

Auf einfachen Gesetzen beruht der Bau der Welt, und haushälterisch verfuhr der Allmächtige mit seinen Kräften. Man kann sich's nicht versagen, an einen unermeßlichen reichen Hausvater zu denken, der doch im Einzelnen sparsam mit Hab' und Gut wirthschaftet, und sorglich auch das Kleinste zu Rathe hält. Gleich einem zur Verschwendung geneigten Sohne steht der Mensch unzufrieden neben ihm, und begreift nicht diese anscheinende Kargheit bei unerschöpflichen Mitteln.

6.

Der Weltkörper entwickelt sich nach bestimmten Gesetzen, und im Allgemeinen ist ihm alles physische Wohl und Weh, das einst auf ihm herrschen soll, bei dem ersten Wurf und Anstoß zu seinem Insichbleiben schon mitgegeben.

Jahrtausende seines Lebens sind Jahren der Menschheit gleich. Wenn die Epochen des gewaltigen Ringens der Kräfte vorüber sind, so tritt ein schönes Verhältniß des Festen und Flüssigen, des Kerns und der Atmosphäre, der Jahr- und Tag-Zeiten ein. Es werden Bewohner

möglich, welche sich des Lebens freuen. Das ewige Licht der göttlichen Freude bricht sich in Millionen zeitlicher Stralen. Jedes Werden, jeder neue Tag des Werdens ist seiner Natur nach ein Akt der Lust.

Auf der Erde erscheint der Mensch. Der Kampf der Elemente, der Streit der rohen Massen ist beigelegt, und der Erden-Sohn findet einem milden Daseyn Platz bereitet. Er bearbeitet die Natur, er macht sie seinen Zwecken dienstbar, aber er reißt sich nicht los von ihr, ja, indem er mit festem Fuße auf sie tritt, behält er stets ein kräftiges Gefühl und eine nie versiegende Lebens-Frische.

Durch diese Verhältnisse ist aber doch schon die Möglichkeit mannichfachen Uebels gegeben. Die Natur ist nicht mehr das ganze Generationen untergeordneter Geschöpfe gebährende und wieder verschlingende Ungeheuer, das Ungethüm, das eine Welt von lebendigen Organisationen in seinem Bauche begräbt, sie ist aber doch noch immer so gewaltig, daß schon ihre natürlichen Verrichtungen sehr oft statt Segen — Verderben bringen.

Jeder Weltkörper muß eine Epoche haben, in welcher seine Geschöpfe, vor allem die der edelsten Klasse, das günstigste Verhältniß zu ihm haben. So läßt sich auch bey der Erde eine Epoche annehmen, in welcher ihre Gegensätze sich so gegen einander verhalten, daß das schönste Menschen-Daseyn im Ganzen zur Wirklichkeit kommen kann. Später wird die Atmosphäre gegen den Kern, das Gebirg gegen die Ebene u. s. w. nicht mehr so abgewogen seyn, das Beysammenleben der Menschen wird eine andere Gestalt annehmen, auch ihre Stellung gegen die Thierwelt wird sich verändern, und hiedurch bestimmt sich auch das Verhältniß von Wohl und Wehe auf eine kosmische Weise. Es läßt sich eine Zeit denken, wo die Menschheit ein verkümmertes Daseyn führen, wo die Le-

nach Osten, die andern nach südwestlich schiefen Linien fortgehen, die sich nach Westen zu, wo die Hauptlinien der Zweigen sich nähern, verschmälern, so daß endlich diesen Zweigen nur noch ein Zwischenraum von einer Linie breit bleibt.

Die Blätter sind ganz, ohne Einschnitte, am Rande fein gesägt, an den Zweigen stehen sie abwechselnd, sind ungefähr 2 Zoll lang, 1 Zoll breit, und haben einen kurzen Stiel. Sie sind von dunkelgrüner Farbe, glänzend, und haben auf der Unterseite einen Mittelnerven, der sich in viele Seitennerven theilt, welche sich gegen den Rand hin verlieren.

Die Blüthen sind einhäusig, und stehen an den Zweigen in Kätzchen, die sich vor der Blüthezeit, wie bei allen Pflanzen dieser Familie, mit Schuppen bedecken.

Die Frucht ist eine längliche Nuß von 3 Linien, die in einer Hülle steht, welche aus 4 Blättern besteht, die sich in einen Rand endigen, und eine Art von Kelch bilden. Diese Hülle umgiebt, bis auf die Spitze, die Nuß, und ist mit ihr verbunden. Sie ist grün, wenn die Nuß reift, und bekommt dann eine braune Farbe, wie die Nuß selbst, die sich leicht aus ihr herausnehmen läßt.

Nach einer andern Art von Nüssen, welche Zweigen von ungefähr gleicher Größe, aber mit Blättern versehen, die, wie die Blüthen, die Nüsse und die Hülle, mit feinen Haaren besetzt sind, und mit einer

der ſtemmenden Gewalten — Partheiungen ſich bekämpfen, und gegenſeitig ſich das Fundament zu untergraben trachten.

Es gibt aber kein Volk, das in freiem Fluſſe hinleben könnte; Religion, Kultus, Verfaſſung, Sitten ꝛc. ſind Bande, mit denen es ſich umgibt, und welche im Verfolge ihrer Entwicklung deſſen Wohl und Wehe auf mannichfache Weiſe beſtimmen. Es ſind beſchränkende Formen, die das Zerfallen des Lebens verhindern, die aber doch nothwendig oft das Gefühl des Zwangs, der Beengung verurſachen. Sie bilden ſich nicht ſelten auf eine ſo ſeltſame Weiſe aus, als wäre es mit ihnen nicht ſowohl auf eine Verſtärkung, Erhöhung des natürlichen und naturgemäßen Daſeyns, als vielmehr auf eine Verſchränkung oder völlige Unterdrückung deſſelben abgeſehen.

So iſt es z. B. die Religion, die den Menſchen lehren ſoll, die zerſtreuten Strahlen ſeines Lebens in einen Brennpunkt zu ſammeln, das Mannichfaltige aus dem Standpunkt einer höhern Einheit zu überſchauen und zu behandeln. Wie das Gotteshaus die niedrigen Wohnungen überragt, wie die Glocken mit ihrem Schalle die Gauen umher durchdringen, ſo ſoll der Menſch auch innerlich ſein Tägliches überſchauen, und von einem reinen Gefühl der Einheit mit der Gemeinde durchdrungen ſeyn. Aber wie oft wird von einem irrigen Bekenntniſſe ſein Denken und Fühlen gefangen genommen, von einer widernatürlichen Regel ſein Leben zerdrückt?

Seyen aber auch die Bildungskeime einer Nation noch ſo reich, ihre Einfaltung noch ſo herrlich geweſen, es wird doch eine Zeit kommen, wo die Nation den Gipfel ihrer Blüthe erreicht, wo die lebendigſten Kräfte ihre Spannkraft verlieren, die ſchönſten Intereſſen ihren Kreis

Gottheiten, und wo mehre Gegenstände als mitgeopfert
waren, so hat Homer Sorge, sie Paarweis vor den Al-
tar, den Gottheiten, die sie empfangen sollten, zu
führen, um anzudeuten, welchen Thieren eines jeglichen
Gottheit — sich vorzüglich freue.

Eine hohe Schönheit ist es, die Verrichtungen der
Opfer, die Schlachtung, das Zerlegen, das Braten der
Opfer, das Schlachtmahl, Gebräuche und Gewohnhei-
ten, gewissermaßen gleich in sich fortlaufen, als ob
Homerus in der That selbst dabei gegenwärtig wäre. Das
Schlachtvieh, bei Homerus, Rindvieh, Schafvieh,
Ziegen u. dergl. m., nach dem eigentlichen Sinne,
Rinder und Hausthiere überhaupt, bei denen Homer,
wie bei allen Griechen, die Ochsen vorzüglich, das Rind-
vieh aber überhaupt in sich hat, durchgehends auch
das Federvieh gehört hat, so mußten solches die Hir-
ten treiben und führen.

Solche mit Hirten und Heerden zu versehen war
Odysseus, auch wo Homerus in seinen Gedichten beson-
ders, so lange er sich bei den Phäaken, bei der Calypso,
Circe ꝛc. aber auch auf seiner Irrfahrt unter seinen
Gefährten unterwegs, und in andern Orten, sich
befindet, so hatte er seine eigenen Heerden zu besorgen.
Es ist also nicht nur natürlich, sondern auch wahr, daß
Eumäus, der Hirte, sich mit Schlachtung der Thiere,
und so gethane eine arbeit, zu machen,

Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Homerus
selbst, wie er sich in seinen Gedichten, wo er von
den Heldenverrichtungen gesungen beschreibt, als ein
Sänger, und da er seine Gedichte vorsingen mußte, um

und die Welt, die Natur und Menschheit, wieder dem Gedanken, der Idee, dem Geiste, der Vernunft, dem Ewigen, der Liebe, der Gnade, dem Heil und mit dem Guten und vollendeten Menschen in dem Reiche Gottes, dem Himmel, der Ewigkeit, der Seligkeit. Und wie der Mensch, der Geist, die Vernunft, die Liebe, die Gnade, das Heil, der Himmel, die Ewigkeit, die Seligkeit nur durch die Offenbarung Gottes, durch das Wort Gottes, durch die Erlösung, durch Christum, durch den Glauben an ihn, durch die Taufe, durch das Abendmahl, durch die Kirche, durch das Gebet, durch die Gemeinschaft der Heiligen, durch die Auferstehung des Fleisches, durch das Gericht, durch die Hölle, durch den Teufel, durch die Sünde, durch den Tod, durch die Verdammniß, durch die Gottlosigkeit, durch die Lüge, durch den Unglauben, durch die Finsterniß, durch die Welt, durch die Natur, durch die Menschheit, durch die Vernunft, durch den Geist, durch die Idee, durch den Gedanken, durch die Liebe, durch die Gnade, durch das Heil, durch den Himmel, durch die Ewigkeit, durch die Seligkeit

untergeordneten Wesen um ihr beziehungsweise vollkommenes Daseyn beneiden zu müssen?

Ich glaube mit dem Voranstehenden den Anliegen und Klagen des größten Theils der Sterblichen auf die gemäßigtste Art Worte geliehen zu haben. Ja es könnte uns wohl aus manchem Munde der trübe Gesang jenes Harfners begegnen.

„Wer nie sein Brod mit Thränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte."

„Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden."

9.

Das Uebel ist ewig wie die Welt. Das menschliche Elend ist so alt als das Menschengeschlecht. Es ist mit ihm erschaffen, und wird sein ewiger Begleiter seyn. Es ist die Kehr- und Nacht-Seite des Lebens, der Schatten, der dieser freundlichen Erscheinung immer folgen wird.

Wie aber, so hätte wohl vielleicht jene kühne, uns vom Alterthum überlieferte Hypothese Recht, daß das, was wir Welt nennen, der Tropfen am Eimer, das Machwerk eines der um den Thron des Ewigen schwebenden Geister zweiter Ordnung wäre, ihm überlassen zum Versuche, ihm in die Hand gegeben als roher, des ewigen Lichts unwürdiger Bildungsstoff. Und wie der Mensch, als Herr der Erde, in noch undenklich fernerm Kreise von der All-Sonne hingestellt, das ihm anvertraute Gut zuweilen ungeschickt bewirthschaftet, und Lei-

den verbreitet, so könnte wohl auch jener untergeordnete Genius sein Werk, im Auge des Höchsten nicht viel bedeutender als jenes, unvollkommen handhaben, und sein Geschäft wird ihm vielleicht erst dann von dem Meister entzogen, wenn des Uebels, des Jammers zu viel werden will?

Dann wären wohl jene Tiraden über die Schrecken der empörten Natur, über die Gräuel in der Geschichte der Menschheit, über die Leiden des Lebens, an ihrem Orte, und die melancholische Ansicht, die alles in Tod und Verderben ziehen läßt, könnte nicht getadelt werden.

Wenn es nur nicht an dem wäre, daß jene Hypothese eben auf dieser trüben Weltanschauung, entnommen einer schiefen Ansicht des Lebens, entsprungen aus den Eingebungen eines kranken Gemüths, das eines freien Blickes in die Welt, eines Begreifens ihrer Einheit, und der durchgehenden Harmonie der in ihr waltenden Gottes-Kraft gar nicht fähig ist, selbst wurzelte.

Aber wie, wenn wohl dieses ewige Walten einer göttlichen Schöpfungs-Lust, diese Einheit des Hervorbringens und Bildens zugegeben würde; aber doch nicht geläugnet werden könnte, daß diese Weltkraft nicht Alles in gleichem Maaße durchdringen, und an der Freude des Daseyns nicht ganze Geschlechter Theil nehmen lassen könnte; daß unzähliges Lebende bey jedem auf erhöhetes Leben gehenden Institute in die Brüche falle, und zur Seite im Halbschatten, ja in Schatten und Nacht zu leben gezwungen sey, daß das Regen der Einzelnen unmächtig sich abmatte in dem Drängen der zu ungeheuren Gestaltungen sich zusammen webenden Elemente?

10.

Was kein philosophischer Beweis vermag, das bewirkt ein hellofener Blick des gesunden Auges in die Natur. Er gibt uns die Ueberzeugung, daß bei ihrem eigensten innersten Wirken alles auf Bestehen, auf Wohl und Freude des Daseyns, auf Wachsthum im Guten und Schönen gegründet sey. Das Princip, durch welches überhaupt eine Welt ist, und ohne welches sie längst ins Nichts zurückgesunken wäre, ist eben kein anderes, als das unaufhörlich Leben schaffende und Lebenslust erzeugende. Und die Anschauung dieser unversieglichen Bildungs- und Heilkraft der Natur ists, die jedem gesunden Sinne den Frühlings-Glauben verleiht, daß Leben, ewig frisches Leben in allen ihren Reichen zu gebähren, das innerste Wesen der Natur sey.

Und nun die scheinbare oder wirkliche Anomalie im Reiche der Menschheit, die Nachtgestalt, die wir Uebel nennen — ist es ein bloßes Schreckbild, oder ist es wirklich und gerade in der Sphäre, wo sich höheres Leben offenbart, das lebensfeindliche Wesen, wofür wir es halten?

Mit unsern Begriffen und Abstraktionen hat es eine eigene Bewandtniß. Wußte sich ein solches Zusammenfassen von Beziehungen des Daseyns einmal in einem Worte einzubürgern, so macht es Anspruch an Bestehen in unserem Verstande, bemüht sich, alles Gleichnamige an sich zu ziehen, und sich in sich selbst zu verstärken.

Ich kann mir ein redendes Volk denken, das diesen Begriff gar nicht kennt, das an sein eigenes Leben und Bestehen, so wie an das Leben und Bestehen der Natur glaubt, und das, was hie und da dieses Bestehen zu stören versucht, gar nicht gewohnt ist, in einen Begriff,

in ein Wesen von nächtlicher Gestalt zusammenzufassen. Ja gleicht nicht jeder rüstige, rührige, nicht spekulirende Mensch einem solchen Volke?

Darum fragt es sich noch, ob nicht auch wir Unrecht thun mit diesem, und ähnlichen im Worte festgehaltenen Begriffen, als mit bestehenden Wesenheiten zu verfahren, sie anzuerkennen, und durch sie hindurch, als durch brechende Mittel, die uns gegenüberstehende Welt anzuschauen und zu beurtheilen.

Dem sey nun, wie ihm wolle; haben wir einmal das Uebel in den Kreis unserer Begriffe aufgenommen, so müssen wir es zur Idee zu erheben, ich meyne, seinen höchsten und allgemeinsten Ausdruck, seine Macht und Herrschaft in der Welt zu erkennen suchen. Es dürfte uns dann als die Region des Wehe erscheinen, umgürtend den Kreis der freundlichen Erscheinungen des Daseyns, den Lebendigen wohlthätig schreckend und abstoßend, daß er, die nächtliche Zone meidend, sich desto fester in jenem halte. Und sind wir bey dieser Erkenntniß angelangt, so wird bald eine andere Idee dieser vermittelnd, beschwichtigend gegenübertreten, nehmlich die der Ausgleichung.

II.

Es dürfte aber schwer seyn, mit dieser Idee allen Erscheinungen des Uebels zu folgen, in allen Sphären des Lebens Gewicht und Gegengewicht zusammen zu stellen, und hierüber genaue Rechnung zu führen. Es macht sich uns auch hier wieder zugleich die Kraft und die Beschränktheit unsers Geistes bemerkbar, welcher ein Ganzes erfaßt und festhält, ohne die Theile vollständig zur Anschaulichkeit, zur Erkenntniß bringen zu können.

Es genüge also, da bey dem Freunde solcher Forschungen ein mehr oder minder klares Bild vom Menschenleben vorausgesetzt werden kann, Andeutungen zu geben, die die Erfahrung im Verfolg des Lebens selbst näher erläutern, bestätigen oder einschränken mag.

Alles will leben, was einmal ins Daseyn gerufen ist, aber jedes Lebende spricht sein Maaß von Wohlseyn an, von möglichst ungetrübter Entwicklung, von möglichst ruhigem Ablauf seiner Bahn. Zum Wehe soll kein Wesen bestimmt seyn, sonst klagt es den Schöpfer bey sich selbst an, daß er es ins Leben gerufen.

Aber Wohl und Wehe sind incommensurable Größen. Wer wird krämerisch abwägen wollen, welches Wohl einem gegebenen Wehe gleich sey? Wer wird eine Stunde oder ein Jahr Schmerz übernehmen, um damit eine Stunde oder ein Jahr Lust zu verdienen? Wer würde ein Leben voll gestaltloser Wonne einem vernünftigen, geistig-edeln Daseyn vorziehen? Wer kennt und bringt nicht in Anschlag die Wonne im Schmerz, so wie die Wehmuth in den höchsten Freuden? Wir drohen uns in unauflösliche Probleme zu verlieren, wenn wir die Tiefen des menschlichen Gefühls pedantisch ausmessen wollen. Es möchte überhaupt thunlicher seyn, das Auge zuerst aufs Große und Allgemeine zu richten, und zum Kleinen und Einzelnen herabzusteigen, weil es weniger irre führt, die convergenten als die divergenten Radien des Lebens zu verfolgen.

12.

Die Menschheit ist an das Leben ihres Planeten, an seine Entwicklungs-Perioden, an die Verschiedenheiten seiner Oberfläche gebunden. In irgend einem Zeit-

raum wird die Menschheit, planetarisch betrachtet, die vollkommenste seyn; in irgend einer Zone wird die Blume der Humanität durch alle Zeiten schöner blühen, als in den andern. Aber woher käme uns die Forderung, daß wir Methusalems Alter erreichen, oder der Heldengeschlechter Kraft uns einverleibt haben wollten? Kann der Feuerländer ein Grieche oder Indier seyn, der Moderne ein patriarchalisches Leben führen wollen?

Das Bedürfniß und Verlangen nach Lebensdauer, das Gefühl der Lebenskraft richtet sich nach dem äussern und innern Haushalt des Menschen und seinem organischen Habitus in jeder Zeitepoche, in jedem Clima. Es ist wohlthätig dafür gesorgt, daß dem Menschen kein Verlangen nach dem entsteht, was ausser diesen Verhältnissen liegt. Humanität ist ein Begriff, den wir wohl aus dem Kern der Menschheit abstrahiren, nach welchem wir aber nicht auch die äussersten Grenzen ihrer Sphäre beurtheilen oder regeln dürfen.

In jeder Zeit und Zone bilden sich gewisse vorzügliche Erscheinungen aus, die nur in ihr, und in keiner andern gedeihen konnten. Wie der Naturgeist nicht nur die Pflanze mit Blumen prangen läßt, sondern auch dem Metall, dem Eis, dem Stein Blüthen zu geben weiß, so läßt auch der Genius der Menschheit immer und überall seine Bildungskraft walten. Die neblichten Hebriden, das kalte Island, die Stein- und Sandwüsten Arabiens, sie leben in der fortlaufenden Geschichte der Menschen-Virtuosität, wie die reizenden Himmelsstriche Griechenlands und Italiens.

Wohl beschreibt jede Nation ihre Bahn, aber andere Vortrefflichkeiten treten in ihrem Aufsteigen hervor, andere in ihrem Blüthenalter, wieder andere beym Nieder-

folgen den Herrn Höhe, wie davon die Geschichte klarer-
kennt zeugt.

Der Schmerz, es mag Klage führen, wie er will, klebt doch, ohne es vielleicht zu gestehen, daß er seiner Zeit, seinem Volke angehört, daß er just und hier sein ange-
borne Kraft, sein eigentliches Wesen am besten geltend ma-
chen könne, daß er Befangniß und Beschränkung habe, in seiner Zeit mit seiner leiblichen und geistigen Wohlkraft, mit Wunsch und That zu leben, und in keiner anderen. Wie das irrlichtet als Verschiedene — Inwendiger verlies-
sener Zeitalter; aber wer sahe, daß's Gewissen gefragt, den Rückblick auf die lebendige Vergangenheit, die reale
Tiefe Zeugkraft und Ungebundenheit des Dichters, die Wurzel der Selbstständigkeit, sich in der Gegenwart festzuwur-
zeln, die unglücklichen Götter der Civilisation, die auch dem Dichtigen ihn binden in gewissen Grade verschworen, die dem an einfach-mechanisches Ansehn Gebundenen in sei-
nen Erholungsstunden wieder das verlorene Bewußtsein vom Ganzen geben, die Wiederherstellung, mit welcher wir durch Zumuthung die entfremdeten Räume unsres Wohn-
platzes beherrschen, und von allem Fürtrefflichen Kunde erhalten u. s. w. — wer gute dieses und anderes um je-
gend ein bestimmtes Leben in einem anderen Zeitraum der Geschichte?

Es liegt in der Natur des Menschen, daß seine For-
derungen und Ansprüche, je höher dem Ziele der Vollkom-
menheit — wachsen. So wird das Verlangen nach freien Umrissen mit den letzten Schritten zum Ziele des Bür-
gers größer. Es ist ein Verdienst unserer Zeit, daß sie den Bürgern des Staates durch zweckmäßige Vorschriften, Gleichheit der Rechte und gleiche Berufung der Talente genähren will. Während der Unterthan des absolutes Herrschers dankbar täglich für die Gnade dankt, seinen

Kopf behalten zu dürfen, klagt ein Mitglied unserer civilisirten Staaten leicht über Unrecht und Vervortheilung, wenn es sich Rechte und Pflichten nicht haarscharf zugewogen glaubt. Ja ein Theil derselben macht es sich zum angelegentlichen Geschäft, die in allen Sphären noch herrschenden Mißbräuche, die Gewaltthätigkeiten der Brutalität, die Schleichwege des Eigennutzes ans Licht zu ziehen. Es stehet dahin, ob wirklich durch solche Bemühungen das Gute in dem Grade siegen werde, daß die Staats-Einrichtungen im Verfolge dem Bilde, das sich der Patriot von ihnen macht, entsprechen werden.

In Beziehung auf die Idee der Ausgleichung, die uns jetzt in unserer Untersuchung leitet, ist aber jeder Lebende mit dem andern in gleichem Falle, und wenn er das Leben seiner Nation, für deren Geschick doch allein sein Geist die rechte Fassungskraft besitzt, mit freiem Auge auf einem über kleine Rücksichten erhobenen Standpunkte betrachtet, so wird er es als einen Ausfluß aus dem All-Leben, als eine große nach Selbstbewußtseyn ringende Existenz, in welcher Wohl und Wehe auf eine der Vorsehung nicht zum Vorwurf gereichende Weise vertheilt sind, betrachten müssen, und wer hier überwiegenden Jammer und Elend sehen, wer nicht das in tausend Adern sich regende, in tausend Organen sich bewegende, jeden Schaden auszuheilen suchende National-Daseyn anerkennen wollte, den würde man eines durch hypochondrische oder selbstische Mittel getrübten Blickes zeihen, und seine Ansicht möchte wohl eben so wenig objektiven Grund haben, als jene andere, welche in dem Entwicklungsweg des Staates ein Fortschreiten zu dem Ziele sehen will, wo dieser, wie sie sich ausdrückt, sich selbst entbehrlich macht, wo Recht, Wahrheit, Schönheit, sich selbst tragend, Allgemeinbesitz werden.

13.

Man sieht alle die Zeit der Unabhängigkeit unserer anerkannten Rechte, das das schnelle Zurückkehren der Nation, wie ihre Lebenskraft ist, ein freiheitliches Ringen nach Wohlstand, eine Flucht vor dem Uebel sey, und das der schnelle Sturz sich nie ein Verharren im Unglück finden lasse, und immer ein ähnliches kommen, bei einer Nation mancherlei Uebel zurückgeben kann, das sich schädliche Neigungen in die entwickelte können, welche das Gemeinwohl treiben, und welche auch auf das Wohlergehen des Einzelnen herabdrücken. Aber — eine abhängende, lohnende und rückwirkende Kraft begleitet solche das Gleichgewicht störende Zustände, es entwickelt sich oft schon mit und neben ihnen selbst der edle Gegensatz, jenes Gleichgewicht wieder herzustellen, und gerade wenn der Druck auf's höchste gestiegen ist, pflegt es auch die Spannung aller Schnellkräfte zu seyn, die zum glücklichen Losgehen, und ihn durch Gegenwirkung lähmen. Die Erfahrung lehrt uns, daß so wie der Mensch, so auch die Nation in großen und kleinen Einrichtungen, nicht im alten Rechten in der weitesten Bahn des Wohls hemmt verharren kann, sondern daß von Zeit zu Zeit durch den Sieg der Unvernunft, des Unmaaßes ein Widerstreit von dem rechten Weg eintritt, welcher erst, wenn er das Gemeinwesen aufwühlend zu seinem Anfange, wieder ein Einlenken zum Rechten zur Folge hat.

Herrschte nicht eine solche ausgleichende Gerechtigkeit im Schicksal der Nationen, so müßte auch die Geschichte klaffende Beyspiele vom Fall und Untergang derselben durch Mißgriffe, Thorheit der Fürsten, Verlust der Mäßigung, unbermeßlich feindlichen Nachbarstaaten bieten, und sie müßten uns dieses als ein Spiel scheinen, ihrer Gewalten erschöpfen, da wir doch im Gegen-

theil ein ſtetiges organiſches Geſetz über jeder Nation walten ſehen, vermöge deſſen ſie ihre Bahn, gleich einem Weltkörper beſchreibt, und Willkühr und Zufall Jahrhunderte hindurch mit entkräftetem Stoße von ſich abgleiten läßt.

Mit dieſer Leit-Idee müſſen wir auch das Schickſal ſo manches Volkes beurtheilen, das uns, während ſo viele Kräfte in daſſelbe gelegt ſcheinen, welche es auf eine ſchönere Stufe der Humanität führen könnten, in einem dumpfen, ſeiner unwürdigen Zuſtand zu verharren ſcheint. Es iſt wohl überflüſſig, beſtimmte Namen zu nennen, und an die Erſcheinungen unſerer neueſten Zeit zu erinnern. Warum mißkennt dieſes Volk den unendlichen Reichthum ſeines Climas? warum macht jenes nicht die herrlichen Vorzüge ſeines angeſtammten National-Charakters geltend? warum entledigt ſich ein drittes nicht des ſchmählichen Geiſtesdrucks der Verfinſterer? warum weckt ein viertes nicht die Herrlichkeit ſeiner alten Verfaſſung, ſtatt unter einem paradieſiſchen Himmel hungernd, räuberiſch, in Lumpen umherzuſchleichen?

Es bedürfte, möchte man denken, hier nur eines offenen Auges, eines guten Willens, einer zugreifenden Hand, eines thätigen Armes, und die Verbeſſerung wäre eingeleitet. Aber es iſt jenes Geſetz des ſtetigen organiſchen Ganges, mit welchem ſo oft von nicht ebenbürtiger Kraft vergeblich gerungen wird.

Das Einzelne hängt mit der tiefgewurzelten Gewohnheit des Geſammtlebens der Nation in ihrem umfaſſendſten Ausdruck, mit dem Ton und Geiſt, der es durchdringt, und feſt an dem äuſſern Leben des Volkes, wie eine Seele an ihrem Leibe hält, mit den höchſten Begriffen und Gefühlen, die dieſes von ſich ſelbſt hat, mit den Normen der Verfaſſung, mit der allgemeinen Sitte des

Privat-Lebens zusammen. Alles will hier sich im Ganzen entwickeln, und es ist der gewaltige Geist dieses Ganzen, der jeder Reform im Einzelnen widerstrebt, so lang er kann. Dieser Geist ist es auch, der die grösten Massen des Uebels, die dem ausserhalb Stehenden, Vergleichenden alle Bedingungen vollständigen Menschenlebens aufzuheben scheinen, dem Mitlebenden zu einem für die Empfindung latenten Nothstand werden läßt, und die sogenannten trüben oder finsteren Nationen den heitern oder hellen im Lebensgefühl näher zu bringen weiß.

Wir haben erlebt, daß in verschiedenen Epochen gewisse Lieblings-Ideen des Zeitalters ihre Herrschaft ausüben, und das Gepräge des National-Lebens nach sich modeln wollten. Sie sind meistens durch das Anschauen ungünstiger Verhältnisse erweckt, welche ein Alter oder Geschlecht gegen das andere, einen Stand, eine Volksklasse, ja eine ganze Nation gegen die andere in Nachtheil zu setzen scheinen, welchem nun durch zweckdienliche Maaßregeln abgeholfen werden will.

So die Idee der Aufklärung, des zu erhöhenden National-Reichthums, der systematischen Polizei, der zweckmäßigen Menschen-Erziehung, der Wiedererweckung alterthümlichen Geistes, schlichter Gesinnung, der allgemeinen Volkstüchtigkeit u. a. m. Aber gewöhnlich bleiben solche Ideale in der Verwirklichung bloße vorübergehende Erscheinungen in der Geschichte einer Zeit, getragen von dem enthusiastischen Aufflammen der entzündlichen Geister, und die Wirkung derselben, selten aufgenommen in den fortwebenden Lebenstrieb des Ganzen, verglüht nach und nach, macht endlich andern Bestrebungen Platz, und kommt in ihren Folgen bloß als ein Moment der geistigen Bildungs- und Entwicklungs-Thätigkeit der Nation in Berechnung.

14.

Scheint uns aber, wenn wir die großen Massen der Menschheit anschauen, Licht und Schatten, so gern wir auch gleiche Verbreitung suchen, doch immer höchst ungleich über Zeiten und Räume vertheilt, so finden wir vielleicht nähertretend, und das Einzelne ins Auge fassend, die beruhigende Ueberzeugung, daß der Weltgeist dennoch möglichste Ausgleichung ins Werk zu setzen suche.

Könnte man nicht den Satz behaupten, das Uebel sey seiner Natur nach, ein Einzelnes, eine Ausnahme von der Naturregel; das Allgemeine strebe stets zum Wohl, zum Guten, das Uebel sey nur eine Mangelhaftigkeit der Theile, eine Abschweifung, ein Uebermaaß? Sollten wir nicht unsern Blick zuerst auf jenes, als den Naturweg richten, und dieses als eine Ausbeugung ansehen? Das Wohl wäre der fortlaufende Erwerb, oder das unversiegliche Kapital der Menschheit, das Uebel der unvermeidliche, einzelne, zufällige Verlust.

Wollte man den Satz auf eine recht scharfe Spitze stellen, so könnte man sagen: jedes Ganze, jede Gemeinschaft der Menschen wolle leben und Leben schaffen, selbst die Gesellschaft der Bösen, der Räuber und Banditen, und anderer zu schädlichen Zwecken Verschwornen. Als Gesellschaft trage sie ja ein beziehungsweise consequentes Leben und Thätigseyn in sich, sie habe Gesetze und Ehre, Freude und Leid, Arbeit und Genuß, Lohn und Strafe, wenn auch alles nach Räuber- und Banditen-Weise. Der Hauptstock ihres Wesens und Thuns sey Menschen-Leben. Dieses aber freylich ein vertilgungswerthes Uebel, weil es als eine Einzelnheit in seiner Absonderung und Selbstsucht gegen die bürgerliche Gesellschaft feindselig handle, und die Strafe gerecht, weil sie das Gewissen des Bösen sich selbst bestimme. Auch das Empfin-

den des Uebels wird durch vermehrte Zahl der Theilnehmer nicht vergrößert, sondern vermindert, weil bey dem Einzelnen die beruhigende Ahnung eintritt, daß das Wehe eine Zeit-Nothwendigkeit, ein unausweichlicher Uebergangs-Zustand zu künftigem Wohl sey.

Wer sehen will, wie das Uebel von der Menschheit empfunden wird, der beobachte, wie seine Summe in Einzelnheiten vertheilt, und von den Einzelnen aufgenommen wird. So bricht sich die finstre Woge gegen dem flachen kiesigten Strand her in tausend kleine durchsichtige Wellen, und was den Grund aufzuwühlen drohte, spühlt kaum das Leichtbewegliche aus seiner Stelle.

Es rufe sich jeder die selbsterlebten Tage der Gefahr, der Noth, des Elends, des Schmerzens in das Gedächtniß zurück, und erinnere sich, wie ihm, wie seinen Mitmenschen ums Herz war. Welcher Jammer geht über den einer Schlacht? Aber jeder Krieger versichert, daß die Schreckensstunden in dem Maaße zu fliegen scheinen, als die entsetzliche Thätigkeit rasch fortschreitet. Ja es kann der Mensch, während das Unheil seine Rabenflügel am schauerlichsten schwingt, das Alltägliche thun, das Gewöhnliche empfinden, und an seinen hergebrachten Gewohnheiten emsig fortweben. Wir gleichen alle mehr oder weniger jenem Handwerker, der während eines Bombardements an seiner Drehbank stand, und sich den Donner des Geschützes, das Sausen und Einschlagen der Kugeln nicht abhalten ließ, sein Tagewerk zu fördern.

Kein Mensch darf das Centner-Gewicht eines großen Elends oder Jammers auf sich nehmen, jeder erhält seinen Theil davon zugewogen, den er durch Geduld, Vertrauen, Einsicht, Thätigkeit, durch Mitleid, Rath und Beystand zu mildern vermag. Ein vorübergehender Raub am Leben wird durch stillen Erwerb verschmerzt.

Der Mensch müßte vergehen, wenn das Schreckensbild des Unglücks, wie er es als Fernstehender in seiner Einbildungskraft trägt, mit seiner Annäherung in wachsender Größe der sinnlichen Wahrheit ihn erfüllte. Dem Betheiligten verengt sich der Gesichts-Kreis, der Schmerz beschäftiget ihn, das Leiden wird ihm zum Thun, das Treiben der wilden Kräfte reißt ihn mit sich fort, oder Dumpfheit und Ohnmacht, die barmherzigen Schwestern, tragen ihn über den gar zu schauerlichen Abgrund des Jammers hinüber.

Wer aber so wie der Herrscher, Heerführer, Arzt, Aufseher gewisser Anstalten, an besonnenes Anschauen großen Uebels gebunden ist, der pflegt durch Gewohnheit gestählt zu seyn. Seinem Blick erscheint das Ganze als Masse, das Einzelne tritt ihm unter einem kleinen Winkel unter das Auge, und erhält einen unbedeutenden Theil seiner über jenes gewaltige Ganze verbreiteten Theilnahme.

15.

Wir wollen diese Ansicht festhalten, daß das Uebel, auch das allgemeinere, zuletzt immer von den Einzelnen und im Einzelnen empfunden wird. So wie der Mensch dazu kommt, über Allgemeines, über Verbreitetes, über Mögliches, Bevorstehendes zu reden, so bald er Vergleiche anstellen, Wünsche aussprechen darf, so sind gewöhnlich trübe Ahnungen, düstere Betrachtungen, Klagen, Unmuth, Mißbilligung, Seufzer, und wehmüthige Ausrufe die Art, wie er sich äussert, wogegen er heiter, lebenslustig, befriedigt, ja muthwillig-scherzend zu erscheinen pflegt, sobald er angehalten ist, das Nächste zu fördern oder zu genießen. Des Bedenklichen, Drohenden, Mangelhaften, Drückenden ist Legion; sparsam winkt dagegen des Erfreuliche her, und das Gute hat selten

eine für die Einbildungskraft faßliche Gestalt und Größe, da es seiner Natur nach in nichts, als in ruhiger Entwicklung des Täglichen, in bescheidener Aneignung des Nahen, und unverhofft Dargebotenen besteht.

Scheint uns im größern Ueberblick eine Nation, eine Volksmasse, ein Stamm, eine Familie ꝛc. in der Finsterniß und Kälte des Uebels, in Dumpfheit, Armuth, Sklaverey zu wandeln, so müssen wir menschlich dem Einzelnen näher treten, und mit seinen Sinnen zu sehen, mit seinem Gemüth zu empfinden suchen. In jedes Auge leuchtet ein Bild der Welt, in jedes Herz ist erwärmend das Bedürfniß des Lebens, die Liebe des Daseyns gesenkt, und in jedem Geiste lebt der Gottesfunke der Freyheit, durch welche das Einzelne Anrückende erwählt oder abgestoßen, in seiner zwingenden Naturkraft überwunden, und zu einem frey bearbeiteten Theil menschlichen Erwerbes gemacht wird. So ist in jede Menschen-Seele als Heil das ausgleichende Princip gelegt. Wenn also gegen das Allgemeine hin die Macht der Nothwendigkeit herrschender wird, so daß auch ein großer Theil der Uebel mehr an sächliche Umstände, als an persönliches Verschulden gekettet zu seyn scheint, so wächst die Kraft der Freyheit gegen das Einzelne hin. Eine Nation ist freyer als die Menschheit, eine Gemeinheit freyer als die Nation, eine Familie freyer als eine Gemeinheit, ein Glied der Familie vermag über die Bande der angebornen Familien-Eigenthümlichkeit Herr zu werden, und so sehr der Mensch ein Produkt der ihn umgebenden Elemente zu seyn scheint, so ist es doch er wieder, der im einzelnen Akte der Freyheit sich von allem losmacht, der den ungeheuern Weltkräften seinen Eigenwillen entgegenstellt, und ihre Gewalt an seinem Stolze zu erlahmen nöthigt. So findet auch die Klage: warum

bin ich zu dem unſeligen Geſchicke verdammt, während andere im Glücke ſich ſonnen? oder: warum mußten ſich die Umſtände ſo fügen? wäre dieß und das geſchehen, ich wäre ein ganz Anderer, ein Glücklicher geworden — ihre Antwort: Du biſt kein Roman- und Schauſpiel-Held, dem der Dichter, unſere Theilnahme zu verſtärken, das höchſte Bewußtſeyn und das tiefſte Empfinden ſeines Unglücks, bey der Uebermacht der feindlichen Gewalten, zutheilt. Mit der Einſicht in dein Mißgeſchick iſt dir ſchon das Mittel zur Abhülfe, zur Ausgleichung in dir ſelbſt gegeben. Dir iſt verliehen, dein Leben durch Akte der Freyheit, durch Aneignung des dir Harmoniſchen zu deinem Werke zu machen, und dieſes Bewußtſeyn der Selbſtorganiſation ſoll dir die Freude an zufälligen Gewinnſten, an einem prekären Günſtlings-Leben in Fortunens Gnade weit überwiegen.

Es kann dir nichts Großes fehlen, nichts Schönes verſäumt, nichts Edles verloren ſeyn. Der Gegenſtand deiner Theilnahme, deiner Sehnſucht und Liebe, deines Seelenbedürfniſſes muß dir früher oder ſpäter im Leben begegnen, und dein werden. Ja du haſt ihn im Grunde ſchon, indem du ihn im Geiſte mit Intereſſe an dich zieheſt und in dir hegſt, oder du wächst ſeinem leibhaften Begegnen erſtarkend zu.

16.

Wie alſo das Wohl und Uebel im großen Weltraum vertheilt iſt, und ſich das Gleichgewicht hält, das wird zuletzt nach individueller Empfänglichkeit aufgenommen, und hiebey beruht das Meiſte ſo ſehr auf der Empfindungsweiſe des Einzelnen, auf der Art, wie er das ihm Zugewogene behandelt, daß die Berechnung über das Wohl und Uebel an ſich gar nicht mehr anſchlägt. Ihre abſolute Natur

gehe fast gänzlich in eine relative über; und der Sinn all Wohl empfindet, kündet dem Andern ein Uebel und umgekehrt. Der Sinn nimmt seinen möglichen Wohnsitz auf mehr täglichen Wurzen über Verkürzung hin, der Andere sieht sich an den dürftigen Bissen, die ihm vom großen Gastmahl des Lebens zugemessen werden. Er liegt vielleicht vor den Thoren und empfindet sehr schmerzhaft den Hunger, aber Muth, daß er nicht auch jenen Schüsseln stehen, und den köstlichen Speisungen einnehmen darf.

Ferglich bleibt es immer auch ein Lebel, daß der Mensch so leicht das Gute selbst als ein Uebel empfindet, und durch Unzufriedenheit dasjenige zum Uebel gestaltet, das Web vergrößert. Auch haben wir als Menschen die Meinung sagen, Schmerzen und Unwohlsein immer mehr zu leiden, als Freude und Wohlsein.

Es scheint sich zuweilen, daß eine einzige Erscheinung und mehr zu schaffen macht, als eine große Summe anderer, daß sie unserer sinnerlichen Einsichten pochet, und uns die unsinnlichen Freuden mehr zu uns Gnaden freudigen wandend zu machen droht.

So will ich hier eines Bildes aus frühern Jahren gedenken, das sich in meiner Erinnerung festgehalten. Vor dem abendlichen Wasser unter den Mauern eines Irrenhauses erblickte ich zwey weibliche Gestalten an einem umgestürzten Doppelfenster, wovon die eine beständig lachte, und sich in überhaupt seine Lebenszeit fiel, die andere aber, während sie in einem Andachtsbuche las, beständig aus tiefer Seele weinte, und sich von Zeit zu Zeit an Thränen mit der Schürze trocknete. Diese war in ihren traurigen Zustand durch nicht wahrnehmliche Liebe verfallen, jene in den entgegengesetzten durch viele Sinnlichkeit.

Was wollen wir uns selbst, zu einiger Beruhigung, über eine solche Querstellung zweier Schicksale sagen? Ja wird nicht der Freund der Klagen über das Loos der Sterblichen uns eine Reihe ähnlicher Erscheinungen vorführen? Wird er uns nicht glauben machen wollen, das Wohl und Wehe des Menschen hänge oft an einem zarten Faden; sein helles oder trübes Gemüth an dem Halten oder Reißen eines Fäserchens, an dem Gewicht einiger Blutkügelchen, sein Tugend- oder Lasterweg an den Zufälligkeiten des ersten Schrittes, das Erreichen der glücklichen Inseln, oder das Scheitern seines Lebens-Schiffes an wilden Gestaden, an dem Hin- oder Herschwanken der auf scharfer Spitze schwebenden Magnetnadel?

Individuelle Erfahrungen sind es, die solche allgemeine Aussprüche begründen, aber über Individuelles sollte Niemand sprechen, der nicht auf der Ebene seiner Lebensbahn gestanden, der nicht in der Richtung seines Weges mit ihm gegangen ist. Ja es reicht in dieser Beziehung die höchste Weisheit, die freieste Betrachtung des Menschen kaum hin, sein eigenes Leben zu begreifen, und sich im Einzelnen klar zu machen, wo und wie die Faden zu dessen Geweben sich zusammen gewoben haben, und er versteht höchstens seine eigene Freude und seinen eigenen Schmerz.

Wie selten darf sich selbst der Beobachter, der die Ereignisse in ihren tiefern Wurzeln zu erforschen sucht, erlauben, hinzudeuten aufs Einzelne, und zu sagen: Siehe hier die Hand des Verhängnisses, den Finger Gottes!

Wenden wir also den Blick von dem Casuellen hinweg, wenn wir sein Wesen, seine Entstehung nicht durchschauen, wenn es uns nur irre machen will, ohne unsere Begriffe aufzuhellen. Halten wir uns an das, was uns die

Summe der Erfahrung, was uns Vernunft und Beobachtung im Ganzen, eines durch das andere sich berichtigend, an die Hand geben.

Lieber möchte ich nun, von diesen geleitet, annehmen, das einzelne Uebel, was hie und da im Leben des Menschen, im Schicksale der Gesellschaften, der Völker hervortritt, sey gewöhnlich nichts anders, als der endliche Ausbruch oft lange in sich gehegter friedestörender, lebensfeindlicher Stoffe. Denn lange sucht die geduldig ausgleichende, lückenfüllende, schadenbessernde, wundenheilende Natur das Ankämpfen der ungezügelten Kräfte gegen ihren Heilsweg zu beschwichtigen, bis sie endlich, ihrer Nachsicht müde, das unselige Resultat des Ungehorsams, des Aufruhrs gegen sie zu Tage fördert.

Bestätigt es nicht die Erfahrung, daß die mancherley Uebel, worüber die Menschen als über zufällige, unvorgesehene, unverdiente Schickungen Klage führen, meistens nichts anders sind, als der natürliche Ausbruch einer lange gehegten Gährung gefährlicher Elemente?

So viel möchte wenigstens gewiß seyn, daß dem Menschen bey der durchgreifenden Folgerechtheit der Natur nur ein Leben, das mit ihr in Uebereinstimmung bleibt, zur dauernden Assekuranz gegen das Uebel dient, daß dagegen Willkühr und Leichtfertigkeit in dem Grade ihres Unmaaßes den Zufällen und Würfen des Geschicks bloßgestellt sind. Wer in dem Wesentlichen zu verharren sich bemüht, den trägt das stetige Wesen der Natur, wer sich Zufälligkeiten hingibt, der wird ihr Spielball.

17.

In Beziehung auf das Dulden des Uebels oder den Kampf mit ihm theilen sich die Menschen in zwey Classen.

Ich möchte die einen die Ruhigen, die andern die Vordringenden nennen.

Jene erkennen die nothwendige Unvollkommenheit aller Dinge, sie verstehen aber unter Ruinen zu hausen, auf Schutthaufen sich anzubauen, und dem magersten Boden ein behagliches Daseyn abzugewinnen. Sie verschmerzen mit angeborner oder erworbener Lebensweisheit einzelnes Unheil, und suchen nur immer das aus jeder Zerstörung noch Gerettete zusammen zu halten, und damit rüstig fortzuleben. Sie sind Freunde ihrer Brüder, ohne viel weiter von ihnen zu verlangen, als daß diese sie gewähren lassen; sie hassen Niemand, weil sie die Schwächen der Menschen kennen, und jeden aus seiner Individualität zu verstehen suchen; sie wollen Niemand zu ihrem Willen nöthigen, zu ihrer Ansicht bekehren, weil sie dem Eigenvortheil der andern nicht zu nahe treten wollen, und langgehegte Ueberzeugungen und Vorurtheile nicht auszurotten hoffen. So werden sie auch durch frischen Lebensmuth und unzerstörbare Heiterkeit der Seele über die Unzahl der täglichen und stündlichen Quälereyen, über das Heer der widerwärtigen Kleinigkeiten Herr, die gleich Mückenschwärmen dem Menschen beschwerlich fallen, und seine Ruhe, seinen Gleichmuth zu stören suchen. Sie halten das Ideal hoch, sie schätzen Theorieen und allgemeine Normen, aber die Wirklichkeit erkennen sie zugleich in ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit; und selbst das Nächstliegende scheint ihnen oft schwer auszuführen. Wären sie die einzigen Bewohner der Erde, so hätte die Menschheit fast keine Geschichte, denn friedlich würde Alles verhandelt, und mit den ältesten Gütern in einem neuen Sinne gelebt. Alles schiene von unendlicher Dauer zu seyn, und man vermöchte kaum an dem Nachrücken des

jungen Geschlechts anzunehmen, daß die Menschheit sterblich sey.

Die Lust der Verheirgenden scheint auf einem ganz andern Theile zu gründen. Sie ist die bey weitem lebhaftere. Der Verheirgende ist fast niemals mit dem Würklichen zufrieden; er sieht sich fast immer verlacht, Schickal, Natur und Menschen zu seinen Feinden, er wünscht das Gute aller Zeiten und Zonen in seine Nähe herbeyrufen; er will, daß das Bessere sey, das das Daseyn mir selbst sich sey. Immer sind es Zweifler und Verneiner, die einzelnen zum Hasse drohen. Er sieht unangenehm überrascht, wenn sich seinen Planen Schwierigkeiten in den Weg stellen. Er begreift fremde Ansicht wenig, und fragt: warum nicht also von jeglichem Einhaltsamus ausgenommen werde; er verachtet Andersdenkende und schimpft, er schmäht und baßt Schmähe und Haß, er verlangt Theilnahme und Hasse. Er schmäht zum Haß, und verwechselt die zwey Worte bey Wirklichen, die so schwer neue Eindrücke und Formen annehmen will. Er hält Alles für möglich, wenn nur die verwandten Geister wollen. So oder so sieht in ihm eine beständige Ungufriedenheit, daß die Welt seinen Bilde nicht entspricht, und doch ist in den meisten Fällen diese oberflächige Mangelhaftigkeit nichts weiter, als die hinlänglichste Disharmonie seines Innern.

Diese Klasse ist's, die durch die Aufregen der Nuhigen und ihrer bequemen Zufriedenheit, durch ihren Kampf gegen das Uebel, und gegen beyden Theilen im Kreis der Gesellschaft, die Völker, in die Geschichte ein schnelleres Fortrücken bringt.

Wer sind aber die Völker, und als verhält sich die Welt, das Böse, zum Uebel?

Böse ist derjenige, der einen geflissentlichen Raub am Leben begeht, der es willkührlich unterdrückt, ohne höheres Leben an dessen Stelle zu schaffen.

So wie alle Tugenden auf der Angel-Tugend wurzeln, daß der Mensch nicht zuerst an sich denke, sondern an die Welt und das Leben; daß er sie nicht als ein Mittel seiner Gelüste brauche, daß er ihnen nicht den Stempel seines Denkens und Wollens aufzudrücken suche, noch ehe er ihr Wesen begriffen; daß er erst dann, nachdem er sich sorgfältig mit dem genährt, was Natur und Menschheit ihm zu Vervollständigung seines Wesens darboten, auf sie zurückzuwirken verlange; so daß also Verstand, Besonnenheit, Weisheit, — daß Sittsamkeit, Mäßigung, Aufopferung, — daß Fleiß, Takt des Wirkens, Kunst; — daß Liebe, Geduld, Glaube, Frohsinn eben nichts anders sind, als verschiedene Ausstrahlungen der Central-Tugend „Humanität" — so ist auch alles Böse auf den Giftbaum der „Selbstsucht" gepfropft. Sie ists, die dem Menschen sein Ich zum Ersten, seine Gestalt zur alles überragenden macht. Durch sie lebt er entweder nach augenblicklichen Gelüsten, opfert der Begierde eine schöne Zukunft, der Behaglichkeit fremdes Wohl; oder er hegt statt reinmenschlicher Zwecke, welche eigenes Wohl nur im Einklange mit dem Wohl der Welt suchen, selbstische Absichten, und tyrannisirt mit seinen Begriffen, seiner Ansicht, seinem Stolze die Ueberzeugungen, Sitten, Einrichtungen der Welt.

Es möchte nicht schwer seyn, die Summe aller Schwächen und Laster, aller Fehler und Unthaten unter diesen Ausdruck zu bringen.

Ueber jedem Institute im Kreise der Menschheit schwebt ein Geist des Ideals, der Reinheit und Vollendung, den der Mensch wohl ahndet, dem aber seine Selbstheit in

schen Augenblicke Abbruch zu thun sucht. — So ist die Welt zugleich ein Bild des Höchsten und des Niedrigsten, und es braucht nur einen leichten Wendung des Bildes, um die Herrlichkeit oder Verächtlichkeit, Schönheit oder Häßlichkeit erblicken wollen.

Es kann hier dennoch nerinen, daß die Gründe ein Gesetzgeb der Menschheit, eine Klugheit des Urheberes ist, aus dem Gott den Sterblichen formte, der ihr ihm eingehauchte Geist der Liebend wie ganz überwindet.

So wenig daß Leben ein Leben in beständiger Wonne seyn kann, so wenig die Welt eine Reihe der Freude. Der ewige Kampf der Selbstsucht mit der Welt, des Ich mit dem Du, des Einzelnen mit dem Allgemeinen hätte die Selbstvernagung der Zeit und des Leben, denn der Natur noch ist daß Ich dem Menschen das Nächste, der Grundsatz des Selbsterhaltungstriebes, der Selbstbehauptung, und erst durch Verachtung erkennt er daß Du als immerwährende Gegensatz des Ich an, so ohne dieses Mein Menschliche wäre kein Sittlichen, ohne dieses sittliche Sittbrat hingegen sich der Himmel in seiner eigenen Schranken, ins- und sittlichen Einheit.

18.

Wohl und übel halten all ganz Gegensätze die Welt umschließen, aber zusammenwirkend sind sie die Welt. Aber wer kann sagen: ich durchschaue die Welt? Wer vermag im concreten Falle zu bestimmen, was gut, was übel ist? Das Wesen des Allgemeinen bestimmt den Werth des Einzelnen, aber welches sittliche Auge setzt das Bild der Welt? Wer begreift, etwas gut oder übel nennend, die ganze Sphäre, zu der es gehört, oder die unendliche Reihe der Folge, die an daßelbe sich anknüpfen?

So bildet vielleicht die Zeit diese oder jene als Virtuosität gepriesene Erscheinung aus, man sieht mit Erstaunen und Beyfall der neuen Gestaltung zu, und merkt nicht, daß durch sie höhere Bildungen untergraben werden. Umgekehrt schilt nicht selten das Zeitalter gewisse Versuche, und dichtet ihnen alles Schlimme an, und sie sind vielleicht die Anfänge von Einrichtungen, auf denen in spätern Zeiten das ganze Heil des Staates oder mehrerer Nationen ruht. Manches Bedenkliche, gefährlich Scheinende ist vielleicht das einzig rechte Zugpflaster, um das bösartige Geschwür der Zeit zur Reife zu bringen, der ätzende Höllenstein, der das wilde Fleisch abfrißt, die bittere Arzney, die das Fieber zum Umkehren nöthigt, und dem Organismus sein richtiges Gefühl von sich selbst wieder gibt.

Es ist also im bestimmten Falle leichter zu sagen, was böse ist, als was übel, weil jenes auf das feindliche Einschreiten des Menschen sich gründet, dieses aber auf das Verhältniß zur ganzen Welt.

So wüßte aber im Grund doch der Mensch selten, was er thut, denn was auf einem Standpunkte gut scheint, könnte wohl auf einem höhern zum Uebel ausschlagen. Die Beziehungen der Welt sind nicht einfach, sondern tief verschlungen, über dem Gewebe des täglichen Lebens sind die weitgreifendern Faden des öffentlichen gezogen. Wer vermag bey der Schichten-Bildung des Lebens zu bestimmen, wie hoch entlegen gewisse Verbindungen gestellt seyn mögen? Ich möchte ein Gleichniß, zugleich ein Beyspiel von der menschlichen Sprache nehmen. Von Mund zum Ohre gehet das gewöhnliche Wort, im weiten Kreise wirkt der Redner damit, der jenes vielleicht auffaßte und benutzte zum guten oder bösen Zwecke, oder es fließt ein in die Denkschrift, in

das Gesetz, oder es bringt die Telegraphen in Bewegung, es zündet die Lärmfeuer auf den Bergen des Landes an, oder es wird durch den Druck vertausendfältigt, von Millionen, von kommenden Geschlechtern gelesen, und wirkt, was es wirken kann, wirken sollte, oder nicht sollte.

Wie mannichfaltig verschränkt sich das Verhältniß einer Handlung, je nachdem der Handelnde auf sich, oder auf seine Familie, seinen Stand, seine Gilde, seine Gemeinde, seine Nation, oder die Welt überhaupt sieht?

Wer vermochte die Folgen des Vertrags von Verdun, des ewigen Landfriedens oder des westphälischen Friedens, der Reformation, des deutschen Bundes ꝛc. ꝛc. zu berechnen? Ist nicht fast immer der Erfolg ein ganz anderer, als der beabsichtigte? Entspringt nicht oft Segen aus Fluch, und Fluch aus Segen?

So erzeugst du vielleicht im rechten Ehebett einen Tyrannen, im Arm verbotener Liebe einen Retter der Menschheit.

Möchte man nicht versucht seyn, nach augenblicklichen Gelüsten zu handeln, und in der Begierde die Stimme der Natur zu finden, da Niemand weiß, wohin Schicksal oder Zufall den Wurf der Handlung trägt, und da das Bißchen Verstand und Vorsicht, das dabey menschlicherweise angewendet werden kann, mit der Allwissenheit, die alle Folgen voraussehen könnte, in gar keinem Verhältnisse steht?

Sonderbare Frage! Da die Welt, während in der Regel allgemeine Gebote geachtet werden, und keiner sich höhern Forderungen ganz zu entziehen wagt, doch nur einer mittlern Vollkommenheit genießt, wie müßte es um sie stehen, wenn jeder seine Lust zur Richtschnur seiner Handlungen machen wollte?

Das ist die wunderbar-organische Einrichtung der menschlichen Dinge, daß während jeder das Nächste, was ihm Noth zu seyn scheint, leistet, auch im Allgemeinen und Großen das Rechte geschieht. Das Schicksal bedarf keines Sterblichen, der seine Rechte wahre. Es handle jeder nach seinem bessern Wissen, und das Bessere steht da.

Nenn' es „Gewissen," eine innere geheimnißvolle Stimme, welche dir zuruft, was du thun und lassen sollst im entscheidenden Augenblick, oder sage, es sey das mit Blitzesschnelle in die Seele tretende Durchahnen, Durchschauen der Gegenwart, das dir zeige, was Leben befördere oder Leben zerstöre. Auf jeden Fall wird es weniger die trockene Formel eines Sittengesetzes, dessen Achtung sich ja selbst immer auf eine über ihm stehende Achtung des Lebens gründen müßte, als vielmehr das lebendige Resultat der Gesammtheit unserer höhern Vermögen in Beziehung auf das Leben seyn, was in uns spricht.

Selten sieht sich der Mensch auf eine bedenkliche Spitze gestellt, selten ist die Wahl dessen, was geschehen kann und soll, groß. Es stehen wohl immer mehr Pflichten vor ihm, als er erfüllen kann. Die Institute, deren Hauptgesetze als eine goldene Schrift von Jugend an in unserer Seele geschrieben sind, sollen bestehen, und sie umschließen in immer engern Kreisen auch das, was der Augenblick heischt. Wir handeln mitunter zweifelnd, strauchelnd, aber ein Tag mahnt den andern, eine Stunde lehrt die andere, ein Schritt verbessert den andern. So besteht die Welt.

19.

Durch den Kampf mit dem Uebel schafft sich das Gute Raum; seine Ausbreitung ist nur durch Zurückdrängen jenes möglich. Um die relative Natur des

Urbild, wie es das Gute nennen, aber durch Anfreiben das Gegentheil desselbe beforderen kann, und näher zu bestimmen, kommt man die Formel aufstellen: Ein Dasein, das die Vorstellungsweise, die Lebensbeschränkung in sich aufnimmt, wird fortwährend durch diese Fesseln aufgehalten oder vorgeführt. Ein Leben, das ihren Vorgriffen widerstrebt, und die Kräfte des Widerstrebens noch erhält, entfernt sich der Einwirkung, je ab bitter bis vielleicht in Vorgriffe gegen sie nun um so heftiger aus.

Und eine Luft wird durch ein ungünstiges Klima dumpf, faul, unreinlich, verwerfen, ein anderes übermäßiger die Natur, wird steifig, geartet, rachitisch, und bitter sich mit seiner Sorrage sein reinliches Dasein, als es gewissermaßen immer auf den Kriegsfuß gegen seinen Himmelsstrich und Boden gestellt ist.

Die eine Nation vererbt den Todtenkuß, die andere wird durch seinen Hochzeit Tanz fort. Der eine Zerrissen geht durch Vertrauen zu Freunde, dem andern sind sie eine unerlässe Bedingung seiner Existenz, weil durch sie die Schweißkräfte in lebendiger Spannung erhalten werden.

Der eine Mensch steht am Boden, weil eine mißlose Geburt, eine schlechte Erziehung ihn am Boden einführten, und kein günstiges Verhältniß ihn heben wollte; einem andern sind dazige Hilfsmittel ein um so stärkeren Sporn, zu der freyen Höhe des Wachens, Darstellens, Bildens hinauf zu dringen.

Der eine fühlt ein Halbes Leben, weil ihm ein Sinn fehlt, der andere bildet die übrigen zu desto größerer Vollkommenheit aus. Dem wird das böse Beyspiel der Alten über Geschlechter zum Verderben, jenem zur belehrenden Warnung.

Da aber die Vernunft von uns fordert, die Freyheit wenigstens manchen Uebels entgegenkommen, um unsers Lebens-Kraft nicht unnütz zu zersplittern, sondern sie auf eine andere Seite zu wenden, so unter wenigen Streit seyen gebothen seyn, so entsteht die Frage: mit welchen Uebeln soll der Mensch den Kampf aufnehmen, mit welchen nicht?

Sie kann freylich im Allgemeinen auf eine materielle Weise nicht entschieden werden, ihre Beantwortung hängt von der Ueberzeugung des Einzelnen im bestimmten Falle ab. Dennoch sey es erlaubt, eine formelle Seite über zu stellen, und den Herr im Leben zu nennen: Verschwindet eine klare Entscheidung der Vernunft, ein wahres Bild des Feindes, klassisch zu nennen, oder in Verbindung mit diesen Widerstreben zu aufnehmen zu können mit ihm, so ist für sich keine Nothwendigkeit in Betreff seiner vorhanden, da derselbe kein feindliches Wesen zu schmälern, zurückzudrängen, und es könnte wohl sein, daß da es anderst, dem im Zusammenwerken der Umstände es gelänge, das Schädliche zu unterdrücken, und aus der Welt zu tilgen.

So gebraucht der Mensch seine Freyheit gegen das Gebiet der Nothwendigkeit hin, indem er überzeugt ist, daß dieses um so mehr wachse, je weniger Theiler von ihrem Recht der Freyheit Gebrauch machen. Er will den Weltgeist in seinem Wollen nicht hören, sondern, sich abwendend, befleißt er sich des Guten, weil doch jedesmal das allgemeine Gute auch den einzelnen Guten besteht. Er strengt seine Kraft an, und läßt es andern gestellt seyn, ob der Strom der Nothwendigkeit, der die Wille der höhern Macht sein Wirken weiter trage, oder verschlinge.

20.

Es sey wie erlaubt, nach einigen Worten über den Kampf mit dem Irthum vorzubringen.

Seine größte Herrschaft übt es im Reich der Gedanken, und alle muß es auch durch Gedanken bekämpft werden. Es ist nicht jener Steinkumpf, der das Leben von sich entfernt hält, damit es ihn in Ruhe laße, der nicht lacht und nicht liebt, damit er nicht weine, nicht glauben lehre, der alles verbietet, um nichts zu verlieren; — nein! es ist eine warme liebe zum Leben, ein Zwischennehmen seiner Freuden und Schmerzen mit derjenigen Wärmeverbreitung, die sich, wenn es Noth thut, über sie zu stellen vermag.

Es gibt für's öffentliche und Privat-Leben einen Blick, der das Mißverständige, Unbedeutende, den geringen Entwicklungsgang von zufälligen Einschränkungen, Verirrungen, Mißgriffen unterscheidet. Wie viele Unzufriedenheit wird schon dort durch richtige Deutung derselben, und Enthüllung ihres im Menschlich-mangelhaften, und was wünschens werth ist, abgewendet? Es gibt eine Gabe, in jedem Erkenntnismomente durch die Ahnung des ganzen Inhaltes des Ereignisses die augenblickliche Unzufriedenheit zu überwinden, das Trocken über die schnelle Affektion zu siegen, und — um mich so auszudrücken — statt mit einzelnen Augen, nach Durchschnitten zu rechnen.

Es gibt einen Takt für's Thunliche, für das, was sich mit den vereitelnden Mitteln im Weg legen läßt, was durch blosses Benützen und Vereinigen des sich Darbietenden eine neue schwierige und folgenreiche Schöpfung entstehlig macht.

Es gibt für jeden Menschen ein Erkennen, sinnlich, fern er nach seiner Herkunft, nach seiner natürlichen und bürgerlichen Entwicklung in dieser und seiner anderen Stelle stehen kann, und in der Hauptsache genug der Sinn muß, der er ist. Die Klage über einer Menge ihn umlagernder Beschränkungen ist dadurch abgeschnitten.

Es gibt einen Sinn für das, was das Leben täglich fordert und gibt, der Falo-Sinn, seinen Stammsinn, sein Schmalzler, seine ungenügsamkeit aufkommen läßt; eine Harmonie mit der Welt, die willig den Gestalten sich fügt, und mit tausend Interessen an die andern Erscheinungen des Daseyns sich anlegt.

Es gibt eine Bescheidenheit und Dankbarkeit des Herzens, die sich's nicht verzehren würde, mürrisch, empörsüchtig dem unendlichen Reichthum des Lebens gegenüber zu stehen.

Es gibt einen frohen Muth, der das Heranrückende besonnen ins Auge faßt, durch seine Sorge, seine Angst das Leid vergrößert, sondern seiner Möglichkeit auf den Keim dringt, weiß wissen, daß es zweckvorgehen wird, wie das Gute; nicht alle eine zurückschlägige kalte Gestalt, nur weniger knackend und worm wie jenes.

Ist es pedantisch, seine Personen zu gruppiren, so steht es doch dem Denkenden wohl an, sich dem Schauen und seinen Eindrücken Rechenschaft zu geben. Ebenso möchte es zwar lächerlich sein, seine Sorgen und Schmerzen anatomisch zu gruppiren, Feindesgut aber, diese seine Anfechtungen nach dem Epochenort: Hölle und Heroische — Herr zu werden.

Warum sollte nicht der Verständige sich berufen können, die menschliche Kunst, der Zukunft immer mit Besorgnissen entgegen zu sehen, in sich zu übernehmen?

Sich sich die Umgebungen in allen Zeiten und Landen gleich, so bald, wenn auch das Nächste gänzlich ist, das Fernen liebende und schauende Menschenherz, bei der Unzulänglichkeit des Unvollkommenen im Leben, sich durch das zunächst Dahingestellende bestimmen läßt, um so fort und fort, so bald die Zeiten des Friedens und des Wohlstandes soll einen so viel vergeblichen Wünsche und Klagen hören, als die der Kriegs- und Hungers-Noth, und ein Emmerthal und Rhönigau so selten sagt: ich habe genug! als eine nächtliche Sturmhexe und hinterlager Geist, so ist es an dem Vernünftigen, sich von dieser Geistbeeinigung frey zu machen, über diese Besitzlung des Sinnes sich zu erheben, und, in das Mangelhafte sich regelnd, seinen Lebensgenuß ein genügsames, kindlich-froher Herz entgegen zu bringen.

21.

Wir haben gesehen, daß das Uebel gleichwohl in dem Gebiete der Gedanken liege, daß es durch Gedanken überwunden werden müsse. Wir haben angenommen, der Einzelne könne sich dieses das Uebel bedeutende Denken zu eigen machen. Aber können es nur Einzelne, wie eine solche Voraussetzung auch sich selbst trügen, so würde ohne Zweifel, da alle übrige nach unzweckmäßigen Neigungen handelnden und empfindenden, der Verderbung, der Willkühr, der Zwiespältigkeit und Zwietracht so viel in der Welt seyn, daß auch Jene weder für Zuflüchtung eines geordneten Privat-Daseyns, noch, und um so weniger, für schöne Zusammenwirken zu einem solchen gemeinschaftlichen und öffentlichen Raum finden, und eben damit sich dann auch die Kraft vom Überwiegenden Guten, die Überzeugung bringen, daß alles

beziehungsweise zweckmäßig, und einer gewissen Vollkommenheit sich nähernd, eingerichtet sey.

Es fragt sich, ob wir nicht in unserer Untersuchung auf Anstalten treffen, die jene Ueberzeugung zur Gesinnung Vieler, ja der Meisten zu erheben suchten, so daß dann die Sache dadurch würde, daß die Menschen an sie glaubten, wie ja auch die Freyheit dadurch ist, daß der Mensch an Freyheit glaubt.

Wir nähern uns einem wunderbaren Kreise, der es auch darum ist, weil jeder Anfang an ihm schon gewissermaßen einen frühern Anfang voraussetzt, u. s. f.

Es ist, wie die Leser schon geahnet haben werden, der Kreis der Religion.

Der Einzelne kann das Göttliche läugnen, er kann sich ohne einen Glauben an dasselbe zu behelfen suchen, oder er kann sich irrige, unwürdige, unzureichende, sich widersprechende Begriffe von demselben machen. Er kann in der Welt mit untergeordneten, nicht bis zu der Quelle alles Lebens hinaufsteigenden Ansichten und Maximen, doch ein geordnetes Leben führen, und ein duldbares, ein nützliches Mitglied der Gesellschaft seyn, denn er ist von einem Elemente umschlossen, das ihn vor zu großen Ausbeugungen vom Rechten bewahrt. Aber von den größern Verbindungen der Menschen, von National-Vereinen läßt sich dieß nicht annehmen; früher oder später würde die Ueberzeugung, welche die Welt ein Werk des Zufalls u. s. w. hieße, verderblich auf den Geist der Gesellschaft wirken, und nach und nach das Wohl derselben untergraben, das nur darin sein langes Bestehen findet, daß im tiefen Geist und Herzen der Gesellschaft reine, erhabene Bilder von den höchsten Dingen leben, und als Leitsterne für alle irdische Einrichtungen und Verhältnisse glänzen.

„Die Furcht schafft Götter“, sagt ein Sprichwort. Sprichwort, „die Liebe schafft sie“, könnte man mit gleichem Rechte sagen. Denn ist die Furcht, so ist's, oben so sehr Liebe als Furcht. Die Noth lehrt beten, und das Glück lehrt beten. Wohl und lieber sind die beyden Gemüthen, die die Menschen Gemüth mit gemeinsamen Gnade-Schimmerstrahlen, wofür sie auf die Erde gekommen sind?

Warum will man nur eine Eigenschaft oder Kraft das Menschen nennen, die einmal erwungen, und weiß nur ihrer. Gesammtheit im reinsten Anderes als Theil geworden seyn konnte?

Ist es nicht die in sich gelegte Flamme, die ihren Aufhauf und den ewigen Licht erhält? — Das Auge, welches das aus Natur und Menschheit leuchtende Weinen — der Geist, der den allumfassenden Geist — das Gemüth, welches das allumfassende Gemüth erkennt? — die phantasie, welche das Unsichtbare, in einen neuen Bilde, verkörpernd, in das von der ewigen Macht vom Anbeginn getragene Gebild bringt?

Wer ist der Vermuth, der Geistesunterordnung nie gelingen, irgend eine Begreifliche oder gröber Erklärung ihrem Wesen, ihren Beziehungen nach vollständig zu durchschauen, weil jedes Ding eine Seite hat die ist ist, und — Einen ganz begreifen, Heißt begreifen Heißt, wie Einer es ist bey der reinsten, höchsten, geistigsten Erscheinung des Menschenlebens, bey der Blüthe der Menschheit stehen geht? — und was ist Religion anders? — Etwas was ihr Organ selbst Menschenvernunft ist? Diese stehet sich in den Schranken gefangen, welche um den Gesichtskreis schauen und erkennen gezogen sind. Das Auge sieht, aber es sieht sich selbst nicht, es ist das sinnliche

Auge, was es sieht, nicht dessen Sehen, am wenigsten sein eigenes.

So wird der Menschengeist nie sich selbst vollständig begreifen, und am wenigsten in seinen höchsten Funktionen.

Warum wollen wir nicht jene hohen Güter besitzen, ohne unsern Weg, unser Recht zum Besitz, und das innerste Werden und Wesen unsers Besitzthums vollständig nachweisen zu können?

22.

Es würde mich zu weit führen, und auch meine Kräfte übersteigen, wenn ich zeigen wollte, wie zu allen Zeiten diese Blume, Religion, aber in den mannichfaltigsten Formen, und aus den verschiedenartigsten Stoffen erwachsen, blühte, fast immer jedoch dieselben himmlischen Düfte verbreitend, dieselben Heilkräfte in sich tragend. Es sey genug, anzudeuten, daß, wo und wann auf der Erde ein höherer Geist sich der Menschheit mittheilen und bleibend schenken will, er nicht frey in die Seele der Sterblichen eingehen, und darin wohnen könne, sondern daß er nothwendig einen Körper annehme, um mit diesem verbunden auf Menschenweise mit dem Menschen sich zu befreunden.

Aber eben mit dieser nothwendigen Einhüllung des Geistigen und Urwesentlichen ist auch schon ein Wandelbares gesetzt, denn jeder Leib ist ein vergängliches, ein sterbliches Wesen, er gehört der Zeit an, die ihn bilden half, die ihn mit den in ihr webenden Elementen ausstattete, die ihn wieder auflöst, wenn sie selbst einer andern Zeit die Stelle räumen muß.

Wir wollen nicht übersehen, daß der Geist am reinsten in den veredeltsten Theilen seines Leibes lebt, daß er sich, je mehr nach aussen gekehrt, desto mehr trübe und verunreinige, und daß mit dem unabwendbaren Altern und Hinfälligwerden des Leibes der Geist sich immer tiefer ins Innere zurückziehe, und dem Auge verberge.

Alles dieses gilt auch der Hülle der Religion.

So gibt uns oft, wenn wir auf das höhere Leben der Menschheit blicken, dasselbe die Anschauung des Unbehülflichen, Wankenden, des Umständlichen, Weitschweifigen, der unterbrochenen Handbietung der Organe, der Zweckwidrigkeit ihrer Funktionen. Lauter Erscheinungen des hinfälligen Leibes der Religion. Aber es ist doch das nie nachlassende Bestreben des Geistes, diesen mit Vollkraft zu durchdringen, und erst wenn er die Unmöglichkeit hievon sieht, sucht er durch Regeneration seine Hülle zu verjüngen, oder in einen neuen Leib einzugehen, wo er mit frischer Kraft und sicherer Wirkung das thut, was er will, und vernehmlich, mit treffendem Worte, in deutlichem Bilde das ausspricht, was sein innerstes Wesen geboren hat.

In Zeiten, wo sich dieser Geist ins Innere zurückgezogen, dünken uns oft die Menschen bloß mit der leblos scheinenden Hülle zu verkehren, und scheint das edlere Geschäft nur gleichsam am Gewohnheitsfaden sich fortzuspinnen. Der Unsterbliche tritt aber jedesmal hervor, und läßt sich als der Lebendige vernehmen, wo der Einzelne oder die Gemeinde durch ein reges Anliegen, ein ernstes Bedürfniß, eine reine Stimmung zur Andacht ihn ruft, und wo dann dem wichtigen Momente, sey er es durch Schmerz oder Freude, sein Recht widerfährt, und das Gemüth in klarer Tiefe seiner selbst kund wird.

23.

In unserm den religiösen Geist aussprechenden Bekenntnisse sind zwey Ideen, welche der Angel desselben genannt werden können, und die uns bey der gegenwärtigen Untersuchung nahe angehen. Es ist die der Erlösung vom Uebel, und die der Erlösung von der Sünde.

Schrift- und Geschichts-kundige Männer haben darzulegen sich bemüht, wie diese Ideen im Verlauf der Jahrhunderte sich verschieden gewandelt, wie sich die Zeiten, die Denkungsart der Menschen verschieden in ihnen gespiegelt haben.

Ich will versuchen, anzugeben, welchen Inhalt unser Zeitalter, und die Anliegen des jetzt lebenden Menschengeschlechts darein legen dürfen. Denn so wie jede Religion die Haupt-Interessen des Menschen aus ihrem Sprachschatze benennt, und das Buch des Lebens auf eine eigene Weise interpungirt, so legt auch jede Zeit einen eigenthümlichen, ihrem Ton und Wesen zusagenden Sinn in die Aussprüche dieses Buchs, und liest sich, wie der Dichter sagt, in dasselbe hinein.

Es beweist aber für die hohe Abstammung der religiösen Ideen, für die Reinheit ihres Geistes, und daß sie auf die ewigen Interessen der Menschheit gegründet sind, wenn keine der verschiedenen Ansichten sich weit von dem ursprünglichen Geiste zu entfernen vermag, und dieser auch in den spätesten Zeiten in den Geläuterten immer wieder durchbricht und ins Leben tritt.

Der Idee der Erlösung vom Uebel liegt, denke ich, die Ueberzeugung zum Grunde, daß eine weise Vorsehung Alles zum Besten lenke, daß dem Guten alle Dinge zum Besten dienen. Nach diesem Glauben sagt sich der Be-

kenner; jede Erscheinung diene dazu, die Kraft und Herrlichkeit des Höchsten zu offenbaren, es sey sein beständiges Geschäft, die Plane der Bösen zu zerstören, das Leben der Frommen aufrecht zu erhalten, sein Reich über das Reich der Welt (derer, denen dieser Sinn nicht inwohne, die ihm zu widerstreben, die ihn zu stören suchen) triumphiren zu lassen.

Diese Ueberzeugung hat sich aufs kräftigste ausgesprochen in dem unsterblichen Liede Luthers: „Ein feste Burg ist unser Gott ꝛc.“ — „Und wenn die Welt voll Teufel wär, und wollt uns gar verschlingen ꝛc.“ — „Das Reich muß uns doch bleiben.“

Es thäte wohl manchem Erwachsenen, der in zeitlichen Anliegen festgewurzelt, und an das Anschauen der gewöhnlichen Folge der Ereignisse, der gemein-ursächlichen Verbindung der Weltdinge gebunden, Hoffnung, Vertrauen, Hingebung verloren hat, Noth, daß er sich in seine Kinderjahre, in sein Kindesgefühl zurück versetzte, wo er, noch im ungetrübten Besitz köstlicher, unmittelbarer Wahrheiten, wenn das verworrene Weltgedräng um sein junges Herz stürmte, wenn ihm sein liebstes, seine Stütze genommen zu werden — wenn sonst ein Unglück drohte, mit einem Blick zu den Sternen empor die Ueberzeugung festhielt: „Es wird alles gut gehen! Es komme, was da wolle, zuletzt ist es doch für dich das Rechte, was geschieht, und Gott wird dich nicht verlassen, wie er keinen verläßt, der mit treuem Herzen an ihm hängt. Wer diese Sterne, diese Erde geschaffen, wer die Schicksale der Menschen wunderbar lenkt, der weiß allein, warum Er Freude oder Schmerz schickt.“

So holte der Mann Stärke und Vertrauen bey dem schwachen Kinde.

24.

Die zweyte Idee ist die der Erlösung von der Sünde.

Wie kein Wesen, auch aus dem herrlichsten Keime entsprossen, sich solcher günstigen Entwicklungsumstände erfreut, daß es eine vollkommene Erscheinung darbietet; wie keine Anstalt ganz ihrer Idee entspricht, wie sich feindliche und freundliche Kräfte um alles Werdende streiten, so kann auch der Mensch nie dem Umfange seiner Pflichten, der Forderungen an sich selbst genügen, ja sie wachsen mit seinen Kräften und Einsichten, diesen vorauseilend.

Er kämpft mit dem angebornen Hange, mit anerzogenen Fehlern, mit verlockenden Gelegenheiten. Ohne sich über das Unvermeidliche zu quälen, hat er doch immer zu bereuen, und sich täglich mit neuer Strenge zu erfassen.

Ist schon der an Geist und Herz für gesund Geltende in solchem Falle, wie vielmehr wird sich der mit oder ohne Schuld tiefer Verwundete nach einer Hülfe sehnen, die ihm die Bürde des Daseyns erleichtert.

Das Leben ist eine ununterbrochene Folge, und der Mensch zöge das ganze Schlangengewinde des Mißmuths, der Reue, des Vorwurfs, alles Leid der Vergangenheit nach, nie vermöchte er als ein neuer Mensch zu den neuen Erscheinungen des Guten, als ein Reiner zu den reinen Gaben des Lebens zu kommen, wären nicht Anstalten und Hülfsmittel bereitet, dieses Weh der Natur, diesen Kummer, diese Selbstanklagen zu beseitigen und mit Vergessenheit zu begraben.

Es möge mir erlaubt seyn, durch ein Gleichniß aus nahe liegenden menschlichen Verhältnissen den Blick auf das Höherliegende zu leiten, was geradezu darzulegen ich mir nicht zutraue:

„Es war ein Mensch, der, einem weisen, gerechten, aber strengen Herrscher unterthan, seine Pflichten gern in seinem vollen Umfange übte. Aber er war dessen nicht genug, was von ihm gefordert wurde, sie, was er sich selbst auferlegte. Mit den besten Absichten und Wunsch gehorsam zu sein und nicht, er muß sich nicht selten der Nothdurft gegen seine leiblichen und geistigen Bedürfnissen aufhalten, es scheinen sich oftmals Natur und Menschen, Umstände und Gelegenheit gegen seine Vorhabungen zu verschwören; und er hat versehet, ist er ein anderer, als er sein wollte, hat anders ganz anderes gethan, als er thun wollte, hat manches durch Schuld, manches durch unvollständiges Verhalten verbrochen."

„Es hören sich um ihn die Anschuldigungen, die Vorgen, die bösen Ahnungen; die Pflichten mahnen sehr, und täglich scheint er weiter von dem rechten Weg abzukommen."

„Er sieht dem Erscheinen des Herrn mit Bangen entgegen; wie soll er ihm unter die Augen treten? und doch möchte er wünschen, daß er erschiene."

„Der Tiberius von Tag zu Tag unleidlicher. Er war seinem Liebling ausgeschrien, er ist nicht fern; der Verdacht trifft sich auf, alle sind entgegen, und bieten ihm, von seinem Thun und beiden Einsicht zu nehmen, seine Selbstanklage, aber auch seine Entschuldigung, seine Reue zu bekennen."

„Das klare, durchsichtende Auge des Lieblings hat man Alles gesehen, Alles vernommen. Den Bekennenden ist schon — wie man vernimmt! — in diesem Bewußtsein, daß ein offener Blick sein Thun in seiner Reinheit dargestanden, das ein großes liebevolles Gemüth, wie es mit seiner Persönlichkeit so gekommen, erwogen, eine

Kreuzer-Lust dann Einigen genügte. Er sieht gerade dem Verlust entgegen. Ein mildes Wort erfolgt: „Der Herr will nicht, daß sich die Pflicht erdrücke, daß kein Gram unendlich sey. Ich traue seinem Zeichen, daß wenige seine Schuld auf sich nehmen, daß sich nicht viele zerstören und zerstoßen.“

„Nun ist dem Armen, als wär' er neu geboren, als hätte ein Heilbad den ganzen alten Schaden von dem Sündengrunde, und er atmet mit frischem lebendigem Gefühl in genesender Luft. Er geht mit Liebe und Ernst wieder an sein Tagewerk, und beschließt, an sich selbst Strafgericht zu vollziehen — bis sich nicht mehr verdecken und gestimmen.“

Dies in seinem Gleichen Angedeutete, die Erklärung von dem Guten ist also eigentlich kein in sich klarer Satz vorgetragener, es scheint gebunden, man sie immer als geschlossener hält, sondern eine Freiheit, die den Menschen in seinem Augenblick seines Lebens, wo er durch seine höchstmögliche Gesinnung sich berühren wird, auffindet.

Aber die Religion ist, wie alles Lebendige, der Entwickelung nach, dem Werden, der Entstehung der Zeit unterthan, und steht unter Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber, wie das guten höheren Dingen, sind doch der Kraft und Würdung auch in die alte ohne Zeit, das Ewigvernünftige tritt dem Geist, dem Herzen nahe, sie stehen in unmittelbarem Verkehr mit ihm, sie eignen es sich gewaltsam an, und leben in ihm.

25.

Es ist das Eigenthümliche der religiösen Stimmung, daß sie sich weder durch Worte geben, noch mit Hülfe des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Verstandes

erwecken, noch durch Formeln, Ceremonien u. s. w. festhalten läßt, ob sie sich gleich dieser Mittel als Organe zur Mittheilung und Fortpflanzung bedienen muß, sondern daß sie das Gemüth aus eigener Kraft in sich erzeugen, daß der Mensch mit der Gesammtheit seiner Anliegen und Bedürfnisse, mit der Fülle seines Lebens in sie eingehen muß.

Es ist das Eigenthümliche unserer Religion, daß sie dem Menschen die Pflicht ins Tiefinnerste des Herzens legt, daß sie ihm Reinheit des Lebens zur ernstesten Angelegenheit macht, daß sie die Wehmuth des Daseyns zu ihrem Grundaccord wählt, um ihn, wenn er in ihrem Sinne wandelt, nur um so tiefer zu beruhigen, ihm eine um so reinere Heiterkeit zuzuführen, die Melancholie des Lebens in der Wurzel zu heilen, und die Trauer in desto schönere Harmonieen aufzulösen. Sie ist die Religion der Liebe, welche herabströmend vom Allvater auf seine Kinder, diesen zur höchsten Pflicht, zur herrschenden Empfindung, zur täglichen Ausübung werden soll.

Durch diese Versöhnung nun mit dem Allreinen, und mit seinem eigenen Innern wird es dem Menschen allein wieder möglich, sein Leben als ein Ganzes zu überschauen, seine Gegenwart als eine Fortsetzung der unschuldigen, harmlosen Jugendjahre zu empfinden, und seine Freuden durch den tiefsten Hintergrund, durch den Nachklang ferner Zeiten zu verstärken — ein Gefühl, das keinem zu Theil wird, der unversöhnte Tage der Schuld zu bereuen hat, weil er scheu den Blick vor gewissen Epochen seines Lebens zurückwendet, und jede Mahnung, die tiefere Erinnerungen wecken will, im nächsten Genusse ertränkt.

Alles treibt den Menschen, in diesen Kreis zu treten, in welchem die feindlichen Gestalten keine Macht über

ihn haben. Er übt eine Anziehungskraft aus, die sich jedem Menschen als ein Sollen kund thut. Jemehr er im Leben verwundet worden, je mehr er verloren, je weniger er aus dem Schiffbruch von seinen liebsten Gütern gerettet hat, desto fester wird er sich darin halten. Es ist ihm darin aufbewahrt, was keinem Wechsel, keinem Raub, keiner Zerstörung unterworfen ist. Ja er erwirbt, in einem höhern Sinne, den Besitz der verloren geglaubten theuersten Güter, von einem reinern Lichte bestrahlt, wieder. Das Entfernte lebt nun näher seinem Herzen, das dem Auge Entnommene bereichert seinen Geist, die Trennung, die seine Seele betrübte, reinigt und veredelt sie.

Immer bleibt ein wunderbares Dunkel über die Gründung dieser der Menschheit so nothwendigen Anstalt schweben, deren Besitzthum nicht mit Händen betastet, nicht mit dem äussern Auge gesehen werden kann, sondern allein im innern Anschauen, in der Ueberzeugung ruht.

Ich versuche, meine Ansicht über das auf sich selbst Ruhende dieser Anstalt, von deren Entstehung und Wesen keine äussere Geschichte, keine Offenbarungs-Historie und Theorie vollständige Nachweisung und Rechenschaft geben wird, näher darzulegen.

Durch einen innern Grund, durch eine verhüllte Nöthigung glaubt die Menschengemeinde an das Höhere, sie richtet ihren ganzen Haushalt, ihr Thun und Unterlassen, den ganzen Kreis ihres Denkens und Fühlens nach dieser Ueberzeugung ein, und so durchdringt sie ihre ganze Organisation mit diesen religiösen Anschauungen und Ideen. Darin findet sie dann auch Heil, dadurch hat sie Bestand, daran haltend, gleicht sich bey ihr im Ganzen und Einzelnen Wohl und Weh möglichst aus, und unver-

kannbar besser, als sey jeder andern Ueberzeugung. Es ergibt sich Menschen kann, wie es ihm Gefallen findet, und weil ein Mittelding Gutes sey, wird zur Tugend der Muth zur Gewaltung des Lebens.

Um nun diesen Irrthumsverhältnissen den Zirkel noch deutlicher vor Augen zu legen, kommen wir zum Sagen: Das Reich Gottes ist, wenn der Mensch seinen eigenen oder Eigenwillen Gottes demüthet sich zu beherrschen, in einer die Menschen überzeugt sind, daß sie sey, seine Verehrung wollen um Gehorsam bey denen, sie ihm vertrauen. Die Kirche besteht nun schwerlich, weil sie sich als die eine und den Kampfe siegreich hervorgegangen begreift; jeder Mensch wird der höhern Güter in den Menschenschicksalen, als er darnach strebt, und die reelle Menschheit geht nicht einer, weil sie glaubt, daß ihr Schicksal in einem höhern Schooße ruht. Der Glaube gibt, was er verheißt, weil er seine Hoffnung auf eine innere Welt setzt, die er selbst schafft und ist.

Auch der barmherzige Samariter möchte demnach zugeben, daß der Mensch in der Handlungsart nicht aufgehen dürfe und könne, es möchten ihm nun Verhältnisse an sich, in die Entsprechende außer ihr, zum Grunde liegen oder nicht, weil in diesem Falle das der Menschheit die freie Anerkennung gegen die Knechtschaft des Widerstehens gesichert ist.

Wer aber reichen Seelsorg und Herzens genug ist, um der Bedürftigkeit aller menschlichen Kräfte lieber und eher das Gefühl als das Kleinere als Endziel zu umgestalten, und aber diesen kleinen Leben nicht den großen Tod, über diese höhern Freyheit nicht die irrthümliche Niedrigkeit, über diesen Spiele und Thätigkeit höhere Interessen nicht die Mißverhältnisse Harmonie zu hören, der wird sagen: die Religion sey der Versuch, das Unbe-

gründlich menschlich zu begreifen, das Unvollkommene, Endliche zu lieben, das Ewige und Unvermeidliche sich ruhig anzueignen, und — es bey der unveränderten Zeit und Strecken der Menschheit, mit ihren Schwächen in Vorsicht zu stehen, von diesem selbst zum Vortheile sie zu gebrauchen.

In diesem Sinne scheint er davon vom Glauben sagen:

Er gibt, was er verheißt, weil er in ursprünglich aus der Wirklichkeit selbst gefassten ist, und, als die reine und wahre Wirklichkeit, mit sie in unzertrennlicher Harmonie bleibt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das Ganze der religiösen Ansichten nur auf sich selbst, und nicht auf einem andern, ihr untergeordneten Prinzip verbunden werden kann, daß es zu Nichts als Irrthum und Zweifel führen kann, einzelne Theile aus diesem Kreise herausgehoben, mit dem Verstande zu zergliedern, an Verhältnisse, die ausser ihm liegen, und ihm fremd sind, zu halten, und darnach zu wägen, zu beurtheilen.

Was hat nie Zeit nicht von Schulen, Lehrstühlen und Kirchenversammlungen erlebt? Wie wurde der seligste Zeit der Religion gestiftet, ermuntert, und Ketzer gefangen? Während jede Wissenschaft durch Forschung, Untersuchung, Erklärung an Klarheit und Umfang zu gewinnen, schien die Religionslehre durch sie, wie sie zuge-stellt waren, von ihrer ursprünglichen Einfalt nur zu verlieren. Verwirrung wurde sie zur Begierden. Klarheit zur schreienden Tagheile. Was haben so manche Untersuchungen über die Verbindung, den Wortumfang, die Unfehlbarkeit, das Widerstehen u. d. g. für Früchte getragen?

Und so glaubte auch ich, mich an dem Geiste der Lehre zu verbinden, wenn ich jetzt noch zu ergründen versuchte, inwiefern die unverständlichen Lehren des Got-

ten auf der Erde durch dereinstige Freuden aufgewogen werden, und werden müssen. Welche Vermessenheit ist größer, zu sagen: „Ich muß für meine Schmerzen Vergütung erhalten," oder: „Dein Glaube war dein zugewogenes Glück? Das „An sich" der Dinge ist gleich dem Inbegriff ihrer Beziehungen. Was der Mensch davon zu wissen braucht, kündigt sich ihm durch ein Verhältniß zu ihm deutlich an. Warum will er sich an eine Berechnung wagen, vor welcher er mit heiliger Scheu zurücktreten muß? Ist es nicht genug, daß er das Unermeßliche des Geschicks in seiner kleinen Menschenbrust auszugleichen vermag? daß, um ein Bild zu wagen, die Parallaxen der Bahnen aller guten und bösen Sterne in sie gelegt sind?

Das Uebel ist für uns jetzt, da wir auf diesem Standpunkt angelangt sind, eine zum religiösen Kreise gehörige Idee, die sich aller Bestimmung durch Verstandes-Grundsätze, aller Berechnung entzieht.

Es muß dem Guten, dem, der es nicht in sich aufnimmt, zum Besten dienen, und wir beruhigen uns, daß wir Anstalten bereitet finden, durch welche der Sterbliche, der uns zuerst als ein Atom, sich im unendlichen Treiben der Elemente des Wohls und Wehes zu verlieren schien, sich seiner sichern Erhaltung erfreut, wenn er sich sein besseres Selbst bewahrt. So widersteht ein Schiff den hoch sich thürmenden Wogen des Weltmeers durch seinen verständigen Bau, regelt seinen Lauf durch eigene mitgeführte Behelfe mit besonnener Berechnung nach den Leitsternen des Himmels, und steuert rüstig weiter, auch wenn sein Kiel im Sturme kracht, mit Vertrauen auf Gott in Noth und Tod.

26.

Wenn der Verfasser nun auf den in diesem Versuche gemachten Weg zurückblickt, so muß er selbst lächeln, daß er mit ungefügiger Kraft sich unterstanden, der austheilenden Gerechtigkeit und ewigen Güte gleichsam das Wort zu reden; er fühlt sich beschämt, daß er von Forderungen und Pflichten gesprochen, denen wohl nur der Beste Genüge leistet, und nicht vergebens tritt ihm gerade jetzt die Besorgniß näher, daß über kurz oder lang das Schicksal seine hier dargelegte Ueberzeugung durch Leid auf die Probe stellen könnte. Ist ja das Leben allem Abgeschlossenen feind, und pflegt gewöhnlich die Erweiterung des Menschen mit Schmerzen herbeyzuführen, wenn er sich der Ruhe freut.

Indem er diese Gedanken über das Uebel den Günstigen hingibt, wünscht er schließlich — daß es ihnen wohl gehe.

Zweite Abhandlung.

Betrachtungen

über die von Eschenmeyer aufgestellte

Theorie

der

Vermögen der menschlichen Seele,

von

G. C. F. Fischhaber.

Die Analysis der geistigen Hauptvermögen, die in der Einen, untheilbaren Grundkraft der Seele nach menschlichen Begriffen vereiniget sind, und sich durch ihre Wirkungen deutlich offenbaren, hat in der neuern Philosophie sehr verschiedene, ja! ganz entgegengesetzte Schicksale gehabt.

Der Verfasser des scharfsinnigen Werkes: „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele (1811)," Christian Weiß, versuchte nehmlich alle Seelenvermögen auf Eine Grundkraft zu reduciren, indem er eine ursprüngliche und nothwendige Duplicität annimmt. Nach der dynamischen Ansicht der Natur befindet sich nehmlich in jedem Dinge

die das Daseyn desselben constituirende Kraft in einer ursprünglichen und nothwendigen Duplicität.

So sind nach dem Verfasser (S. 32) auch der Elemente aller geistigen Thätigkeit zwey: nehmlich

1) ein Princip der Richtung in dem Geiste, das Analogie mit der Expansivkraft;

2) ein Princip der innern Bildung, das Analogie mit der Attractivkraft in der Natur hat. Jenes nennt der Verf. Trieb, dieses Sinn. Die Seele ist also der Vereinigungspunkt einer innerlich-bildenden, und einer nach aussen strebenden Kraft. In jedem Seelenacte nun soll die Duplicität dieser Elemente unverkennbar vorhanden seyn.

Denn 1) das Fühlen sey die combinirte Thätigkeit des Sinnes und Triebes, aber mit obwaltendem Gleichgewicht beyder Elemente. (S. 54).

2) Das Vorstellen (S. 51) sey die combinirte Thätigkeit des Sinnes und Triebes; aber mit Uebergewicht des Sinnes.

3) Das Begehren (S. 52) sey gleichfalls eine combinirte Thätigkeit des Sinnes und Triebes, nur mit der Bestimmung, daß sich hier der Trieb (die nach Aussen strebende Kraft) in dem Zustande des Uebergewichts befinden.

Dieser Ansicht aber lassen sich mit vollem Rechte folgende Gründe gegenüber stellen:

1) Wenn man auch zugeben wollte, daß die angegebene Erklärung für die Veranschaulichung unserer Geistes-Verrichtungen bey dem Vorstellen und Begehren passend sey, so ist sie doch der Natur des rein innern subjectiven Gefühles nicht angemessen; denn hier findet durchaus keine Aehnlichkeit mit der Thätigkeit einer nach Aussen strebenden Kraft statt.

2) Diese Ansicht ist aber auch mit der unläugbaren Thatsache unvereinbar, daß sich in der Seele des Men-

sinn gleichzeitig Gefühle, Vorstellungen und Begehrungen besitzen können, indem so viele Welse zwei Gefühle zu gleicher Zeit in den Zustande des Gleichgewichts und Uebergewichts sein mögen.

3) Die ganze Hypothese verbreitet sich das Wesen und die wahre Beschaffenheit des Gefühls, der Vorstellung und des Begehrens ganz und gar nicht; sondern gibt uns nur ein von der Natur und Form räumlicher Wirkungen hergenommenes Bild von den Verrichtungen der Seele. Ob aber dieses ebendarum auf den Geist passe, das möchten sich mit Recht bezweifeln lassen.

Einen ganz entgegengesetzten Weg geht Eschenmayer in seiner Psychologie (S. 24—56), wo er seinen Ausdruck nach den Menschen als Person und sich einhalten läßt, und ihn von den Elementarverschiedenheiten dem Maximum seiner Entwicklung Schritt vor Schritt begleitet.

Auf diesen Pfade fand der Verfasser fünf Grundverhältnisse, nemlich

1) das Sinnliche, das den Kindesalter;
2) das Intellectuelle, das den Knabenalter;
3) das Gemüthliche, das den Jünglingsalter;
4) das Sittliche, das den Mannesalter;
5) das Religiöse, das dem Greisenalter zugehört;

und auf jeder dieser Entwicklungsstufen sind drey Dimensionen vorzugsweise herrschend, welche in ihrer Gesammtheit das Schema des geistigen Organismus bilden (S. 24) und von denen die Seele die Zuhaberin ist.

I. Auf der sinnlichen Stufe (nemlich sind auf diesen Gesichtspunkte die verschiedenen Theorien:

1. Empfindung, 2. Anschauung, 3. Naturinstinkt.

Unter Empfindung versteht der Verf. die

sämtliche Empfindung, Affection der Sinne, wobey der Organismus noch am wenigsten Antheil nimmt (§. 29.). Unser Urtheil sey, welches der Verf. wolle, so ist sie empirische, die gleichfalls noch eine Zumischung der Sinne ist, und wieder Empfindung auf organischen Einrichtungen beruht. Sie ist mehr thätig, um gibt und die Bilder der Gegenstände. Es gibt übrigens noch dem Verf. eine innere Anschauung des organischen Zustandes (§. 30. im magnetischen Zustande), wie es eine innere Empfindung derselben gibt.

Unser Naturtrieb verbirgt er das freie Princip der Seele, wie es sich äußert, wenn es noch von den Naturgesetzen umfangen, und von den organischen Kräften gefesselt ist.

Die Empfindung ist ganz Sinn, der Naturzustand ganz Trieb, Anschauung beyder zugleich, Sinn und Trieb.

II. Auf der zweiten Stufe sind die Darstellenden Vermögen.

1. Das Darstellungsvermögen, s. die Einbildungskraft, 2. das niedere Begehrungsvermögen. Die Vorstellungskraft ist die Kraft, welche das Mannigfaltige der Wahrnehmungen (das, was die empfindenden und anschauenden Sinne noch getrennt in sich haben) zur Einheit verknüpft. Sie gibt die Erfahrungsgrundsätze.

Unter Einbildungskraft versteht der Verf. (§. 16) die Kraft, die äußerwesentlichen Vorstellungen wieder zu integriren, aber stets die Formen der sinnlichen Anschauung wieder zu geben. In einer andern Stelle (§. 62.) aber bestimmt er sie auch als das Vermögen, neue Formen und Bilder zu schaffen, und vor des Seele vorüberzuführen.

Das niedere Begehrungsvermögen ist die Kraft, die vor den Sinnen steht, um sich auf der Sinnenwelt gewisse Objecte eigen zu machen. Ihre Richtungen heißen — Begierden, Widerstreben, als Zuneigungsvermögen hieher Triebe und besondere Vermögen hervor, nach Gedächtniß, Erinnerungskraft, Aufmerksamkeit und Associationsvermögen der Seele genannt.

III. Auf der dritten Stufe sind die vorherrschenden Vermögen:

1. Der Verstand, a. das Gesellschaftsvermögen, b. das Gewissen.

Verstand ist das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. Begriffe sind die Vorstellungen der Vorstellungen in der Einheit, wie die Urtheile Begriffe, und die Schlüsse Urtheile verknüpfen.

Das Gesellschaftsvermögen ist das Vermögen der Sitte und Artung, als solches Vermögen in der Mittelpunkt des ganzen Menschen (§. 56). Fähren heißt die Neigung des Mittelpunktes im Menschen.

Gewissen ist das Vermögen des Wohlgefallens und Uebelgefallens. Was wir Scham, Ehre, Verschmitzt u. s. w. nennen, das ergiebt sich hieher sehr nur in dem Gewissen. Es ist eines der wichtigsten Vermögen im Menschen, weil sich, was Neigung, Trieb, Sinnlichkeit in der Welt geschehen sei, durch dasselbe hindurch muß. Als geistiges Vermögen hieher rechnet der Verf.

2) das Juridicum, die Gabe der Judicatur und Strafgewalt;

3) die verschiedenen Kunstvermögen;

4) den moralischen Charakter, z. B. von der Sinnenwelt:

a) das Sprachvermögen;

b) das organisch-geistige Zeugungsvermögen.

IV. Auf der vierten Stufe sind die herrschenden Vermögen:

1. Die Vernunft, 2. die Phantasie, 3. der Wille.

Die Vernunft ist das Vermögen der Principien. Ein Princip aber ist, was ein ganzes System von Begriffen zur Einheit verknüpft; es ist das durch die Systeme hindurchgezogene Band, das alle Theile, so heterogen sie auch seyn mögen, zusammen hält.

Die Phantasie ist das Vermögen der Ideale. Sie ist das Integrirende des — Princips, und daher gehört ihr ihr Rang über der Vernunft (§. 128). Sie ist auch das Zeugende des Systems im Wissen.

Der Wille ist das obere Begehrungsvermögen, und wesentlich von der Vernunft verschieden. Denn die Vernunft sucht alles in eine nothwendige Schlußreihe zu bringen, der Wille aber sich frey und von jedem nothwendigen Gesetze unabhängig zu machen. Der Charakter des Willens ist Freyheit, der der Vernunft — Gesetzmäßigkeit.

Wie die Vernunft in der Idee der Wahrheit, die Phantasie in der Idee der Schönheit, so lebt der Wille in der Idee der Tugend.

Als Zwischenvermögen dieser Stufe werden von dem Verfasser

1) das Divinations-Vermögen, und 2) die Sympathie genannt.

Das Divinations-Vermögen ist das prophetische Vorhersehungsvermögen, gleichsam als ob ein höherer Geist uns in den Spiegel der Zukunft blicken lasse — wie die Männer des Alten Testaments solches besaßen (§. 133).

Die Sympathie (im höhern Sinne) besteht in den geistigen Mittheilungen solcher Menschen, die sich mit Liebe und Innigkeit vertrauen, selbst aus weiter Ferne.

Es sind die dunkeln Ahnungen von dem Tode der Geliebten (§. 134).

V. Auf der fünften Stufe herrschen als Vermögen der Seele:

1. das Gewissen, 2. das Schauen, 3. der Glaube.

Das Gewissen schließt ein inneres Forum in sich, das noch über unserer Selbstgesetzgebung liegt, und uns für Gesinnung und Handlung verantwortlich macht. Der Mensch ist also ein Doppelwesen, Verbrecher und Richter, Schuldner und Ankläger zugleich.

Es gibt ein Schauen des Absoluten — und in diesem Schauen geht uns die Mystik auf. Aus diesem Schauen stammen die prophetischen Gesichte unserer frommen Seher und ihre Offenbarungen.

Der Glaube ist eine der Seele eingeborne Funktion, wie das Denken, Fühlen, Wollen. Er ist eine Gewißheit aus Offenbarung. Er ist die Urkunde der Gottheit.

Dem Glauben ist die Existenz des Göttlichen unmittelbar auch ohne Zuthun der Vernunft gewiß.

Dieß wäre also das Gemälde der Seele nach der Zeichnung dieses Schriftstellers.

Die Grundidee, von der die Analysis der Seelenvermögen nach dieser Theorie ausgeht, ist die: Der geistige Mensch ist nicht in einem festen beharrenden Zustande, sondern gleichsam in einem beständigen Flusse; die Seelen-Vermögen entwickeln sich nach und nach, sie verändern sich mit den Lebens-Perioden; jedes Vermögen hat seinen Anfang, sein Wachsthum, seinen Culminationspunkt und seine Abnahme (S. 4). Die instructiveste Methode der Psychologie sey nun ebendiese, den Menschen als Factum gleichsam vor sich entstehen zu lassen, und ihn von den

Elementarverhältnissen bis zum Maximum seiner Entwicklung Schritt vor Schritt zu begleiten (S. 25).

Der erste dieser beyden Sätze ist ein durch die Erfahrung bestätigter, über alle Zweifel erhabener Satz; so wie auch der Gedanke von dem Lehrreichen dieser Methode in der Seelenlehre zugegeben werden muß, sobald die Bedingungen beobachtet werden, die dabey schlechterdings beachtet werden müssen.

Unstreitig sind aber diese Bedingungen folgende:

1) Daß auf jeder Stufe nur solche Vermögen aufgezählt werden, die auf dieser Stufe wirklich als die vorherrschenden erscheinen.

2) Daß die jeder Stufe eigenthümlich zukommenden Vermögen vollständig dargestellt werden.

3) Daß die allgemeinen und besonderen Vermögen nicht mit einander vermengt werden; endlich

4) daß die aufgeführten geistigen Vermögen auch wirklich unter den Begriff eines geistigen Vermögens gebracht werden können; daß sie wirklich als solche Vermögen nach dem Vorbilde der Natur anerkannt werden können. Denn darauf beruht ja zuletzt Alles, und in diesem Gesetze concentrirt sich das ganze richtige Verfahren, daß die Wissenschaft bey ihrer stufenweisen Analysis die Natur zum Muster ihrer Nachbildung nehme; wie dieß der Verfasser selbst so richtig anerkennt.

Eine umsichtige und besonnene Prüfung muß daher vor Allem auf diese Punkte Acht haben, und sie sollen daher auch die leitenden Gründe unserer weiteren Untersuchung seyn.

Betrachten wir nun nach diesen Momenten zuerst die ganz sinnliche Stufe des geistigen Menschen, auf der

Empfindung, Anschauung und Naturinstinkt als die vor, sinnlichen Vermögen dargestellt werden, so finden wir, daß der Mensch auf der ersten Stufe seiner erscheinenden geistigen Daseyns allerdings Empfindungs- und Anschauungs-Vermögen besitze; und daß sein Begehrungs-Vermögen unter der Herrschaft und Leitung des Naturinstinkts stehe — aber mit Recht, glaube ich, läßt sich behaupten, daß der Naturinstinct kein Vermögen, sondern nur der erste sinnliche Grund, das Prinzip unserm sowohl der sinnlichen Begehrungskraft, aber nicht die Begehrungskraft selbst sey!

Als Naturtriebe führt hierauf mein Schrift folgende drey an:

1) Den Bildungstrieb, 2) den Selbsterhaltungstrieb, 3) den Geschlechtstrieb.

Gegen diese Ansicht kann man, wie ich glaube, mit Recht fragen: 1) Wenn der Naturtrieb ein Vermögen ist, und wenn es drey ächte Naturtriebe gibt, entstehen dann nicht drey Vermögen der Seele? 2) Wenn der Bildungstrieb sich mit der Thätigkeit des Körpers fortgehend beschäftigt, wenn der Selbsterhaltungstrieb den Körper zu erhalten strebt, wenn ferner der Geschlechtstrieb die Bildung zu erhalten strebt, sind sie nicht alle unter dem sinnlichen Erhaltungstriebe begriffen? 3) Wenn das erste Grundverhältniß des Kindesalter entspricht, gehört dann der Geschlechtstrieb diesem Alter an? 4) Sind diese Triebe vorhanden, und hat dann der sinnliche Mensch keine andere Naturtriebe als diese? Sicher wenigstens urtheilte anders.

B. Auf der zweiten Stufe, die der Verfasser die intellectuelle nennt, und die dem Knabenalter entsprechen soll (§. 26), sind die vorherrschenden Vermögen:

1. Das Vorstellungsvermögen, 2. die Einbildungskraft, 3. das niedere Begehrungsvermögen.

Die Vorstellungskraft verknüpft nach diesem Schriftsteller das Mannigfaltige der Wahrnehmungen zur Einheit; so daß in der Vorstellung das ganze Object mit allen seinen sinnlichen Merkmalen gegeben ist (§. 60). Das Vorstellungsvermögen aber hat es allein mit den sinnlichen in der Wirklichkeit gegebenen Objecten zu thun (§. 59).

Schon in Betreff dieses Vermögens kann man den Verfasser fragen: 1) Ob es denn erlaubt sey, eine Bezeichnung, die man bisher für alle Arten des Vorstellens überhaupt gebraucht habe, und nach dem Genius der Sprache so zu gebrauchen berechtiget sey, auf eine besondere Aeusserung, nehmlich auf das bloß sinnliche Vorstellen, einzuschränken? 2) Ob das Vorstellen in dem Sinne, daß durch dasselbe das ganze Object mit allen seinen sinnlichen Merkmalen dargestellt werde, dem Knabenalter zugehöre, oder ob nicht vielmehr in dieser Periode immer von diesem oder jenem Sinne Merkmale unbestimmt bleiben? 3) Ob die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Wahrnehmungen zur Einheit nicht von dem Verstande und nach den Gesetzen desselben geschehe? 4) Da der Verfasser behauptet, daß es nur dann Erfahrungskenntniß gebe, wenn die sinnlichen Merkmale alle zur Einheit verknüpft werden; so kann man ihm mit Recht entgegnen, daß es ja auch unvollständige Erfahrungskenntnisse gebe. In Betreff der Einbildungskraft, welche dieser Schriftsteller dem Knabenalter als vorherrschendes Vermögen beylegt, ist zu bemerken, daß er diese Kraft bald auf die bloße Reproduction beschränkt (§. 16), bald aber

auch auf das Produciren, d. h. auf das Schaffen neuer Formen und Bilder ausdehnte. Welche dieser beyden Funktionen kommen nun, kann man fragen, dem Knabenalter zu, das Reproduciren oder das Schaffen, oder beyde?

Daß das niedere Begehrungsvermögen diesem Alter zukomme, ist unläugbar, aber in der Beziehung gewiß nicht, als die Richtungen desselben — Leidenschaften sind (§. 65).

Noch kann man aber dagegen eine gerechte Erinnerung machen, daß diese Ansicht dem Knabenalter — das Gefühl als eminent-herrschendes Vermögen abspricht; und doch ist das Gefühl nicht leicht lebendiger, reger und zarter als — in diesem Alter. Wie entspricht also diese Zeichnung dem Vorbilde der Natur? —

Als Zwischen-Exponenten der zweiten Reihe rechnet der Verfasser folgende Vermögen:

1. Das Gedächtniß, 2. die Erinnerungskraft, 3. die Aufmerksamkeit, und 4. das Associations-Vermögen.

Allein sind denn, frage ich, Aufmerksamkeit und das Associren der Vorstellungen wirklich besondere Vermögen? Ist nicht vielmehr die Aufmerksamkeit nur eine besondere intensivstarke Richtung, die man ebensowohl dem sinnlichen als geistigen Erkenntniß-Vermögen geben kann? — Ebenso ist die Association der gehabten und wieder erweckten Vorstellungen nichts anders, als eine von der Einbildungskraft ausgehende und durch den Einfluß der übrigen geistigen Vermögen in ihrer Wirkungsart bestimmte Thätigkeit, aber nicht ein besonderes Vermögen des Geistes?

C. Auf der dritten Stufe, die der Verfasser die gemüthliche nennt, und die dem Jünglingsalter entspricht, sind die drey vorherrschenden Vermögen:

1. Der Verstand, 2. das Gefühlsvermögen, 3. das Gemüth.

Die Functionen des Verstandes ist: Begriffe, Urtheile und Schlüsse bilden.

Das Gefühlsvermögen ist das Vermögen der Lust und Unlust. — Es stellt in den Mittelpunkt des ganzen Menschen, und in ihm liegt die absolute Einheit des ganzen geistigen Organismus im Menschen. Der Psycholog, sagt der Verf. (§. 98), erblickt drey Hauptrichtungen in der Gemüthsart: 1) eine gegen die Sinnlichkeit (sinnliches Gefühl; 2) eine Richtung in sich selbst, eine Mittelpunktbeschränkung — ästhetisches Gefühl; 3) eine Richtung gegen die höhere Seite des geistigen Organismus, moralisches Gefühl.

Das Gemüth ist ein ganz eigenthümliches Vermögen im Menschen. Es ist das Vermögen der Neigungen und Eigenschaften. Es entsteht die Neigung vorherrschenden Vermögen seiner Art. Die Begriffe des Verstandes werden durch das Gemüth zu ihren Eigenschaften, und die Gefühle zu Neigungen erhoben. Die Neigung ist eine — Verwandlung von Gefühlen, die durch ein höheres Prinzip verknüpft sind.

Die Anlagen an den Verstand oder an das Gefühlsvermögen sind entweder nur Lust oder vorherrschend. Jedes und besonders sind sie Elemente des Gemüths (§. 100).

Gegen diese Ansicht und bey der Forscher fragen:

1) Ob es denn möglich wäre, daß die Gefühle des ganzen Menschen für wahr und begründet hielt, daß in der Jugend Perioden der Verstand vorherrschend wirksam sey. Ist nicht vielmehr die Jugend die Epoche der wahrenden Phantasie, durch deren Zauber sich in

der höchsten sinnlichen Vollkommenheit und Ausschmückung vor dem Auge des feurigen Jünglings erscheint?

2) Was seine Darstellung der Gefühle der Seele betrifft, so ist es

a) in der That befremdend, das intellectuelle Gefühl übergangen zu sehen, da der Verf. (§. 98) doch selbst behauptet, das Gefühlsvermögen des Menschen verknüpfe sich auf gleiche Weise mit der Erkenntniß- Seite wie mit der Willensseite des Menschen. Es ist

b) eben so befremdend, das ästhetische Gefühl, als eine Richtung in sich selbst, als eine Mittelpunkts-Richtung bezeichnet zu sehen, da doch nach dem Verf. (§. 98) das Gefühlsvermögen überhaupt in den Mittelpunkt des Menschen fällt; — da Fühlen nach ihm die Anregung des Mittelpunktes im Menschen heißt. Oder ist etwa das ästhetische Gefühl die Richtung des Mittelpuncts nach dem Mittelpuncte?

c) Warum ist, kann man ferner fragen, das religiöse Gefühl übergangen? und wo ist seine Stelle in dieser Theorie?

d) Was in das Gefühlsvermögen eingeht, das zieht nach dem Verf. (§. 95) alle Saiten des Menschen auf einmal an, und doch soll (§. 100) die Ansprache an das Gefühlsvermögen wie an den Verstand kalt oder vorübergehend seyn? Vergaß es etwa der Verfasser, daß er (§. 21) in seiner Theorie selbst sagte, das Gefühlsvermögen nehme in dem Jugendalter die Begriffe auf, und theile ihnen Wärme und Leben mit? Also — das Gefühl theilt den Begriffen Wärme und Leben mit, und doch ist die Ansprache an das Gefühl kalt oder vorübergehend!!

3) Das Gemüth ist das Vermögen der Neigungen und Eigenschaften. — Ich will den Verfasser nicht

fragen, welcher Eigenschaften? — Aber das finde ich doch widersprechend, das Gemüth als zur Willensseite gehörig darzustellen, und dabey es als das Vermögen der Neigungen zu charakterisiren, und die Neigungen für Sammlungen von Gefühlen auszugeben, die durch ein höheres Princip verknüpft seyen. Also ein zur Willensseite gehöriges Vermögen ist — das Vermögen der Gefühle!

Richtiger und sowohl mit der Natur der Sache als dem Geiste der Sprache übereinstimmender ist es, das Gemüth als eine theils natürliche theils erworbene Disposition der Seele zu gewissen vorherrschenden Gefühlen und Willensneigungen zu betrachten. Wo ein gutes Gemüth ist, da ist ein lebendiges Gefühl für das Gute und eine rege Neigung des Willens für das Gute im Einklang beysammen.

Als Zwischenvermögen dieser Reihe nennt der Verfasser

1. das Judicium, die Gabe der Induction, der Analogie, der Hypothesen, 2. die verschiedenen Kunstvermögen, 3. ein moralisches Etwas, das sich in der Mischung nicht sowohl als Vermögen, sondern vielmehr als Charakter darstellt, 4. das Sprachvermögen, 5. das Zeugungsvermögen.

In Betreff dieser Vermögen möchte folgendes zu erinnern seyn:

1. Judicium und die Gabe der Hypothesen stimmen nicht zusammen, und Judicium ist so wenig als Verstand — vorherrschendes Vermögen oder Zwischenvermögen der Jugend.

2. Kunstvermögen können ohne die schöpferische Kraft der Ideale nicht wirken. Wie sollen sie also auf

dieser Stufe verschwinde, wo die Phantasie nach dem Verf. noch volle in ihrer Kraft existire ist?

3. Einen moralischen Charakter, z. B. die Humanität, ein Vermögen zu nennen, ist aller Sprache gerade entgegen.

4. Warum ist das Sprachvermögen erst auf dieser Stufe aufgeführt, das doch auf der ersten Stufe erscheint, und nur im Laufe der gestigen Entwicklung verschiedene Gestaltung annimmt? Muß sich ferner (S. 104) eine Sprache seyn, die durch innere Schemata zu und wie, und worin jedes Schema — ein ganzes System enthalte!!!—

D. Auf der vierten Stufe, die der Verfasser die sittliche nenne, und die dem Mannesalter zukommt, erscheint als vorherrschend die Lust von

1. Vernunft, 2. Phantasie, und 3. Willen.

Die Vernunft ist nach dem Verfasser das Vermögen der Principien. Dagegen behauptet er, es sey irrig, die Vernunft als logischen Schlußvermögen zu betrachten, das die Urtheile zur Einheit des Schlusses verbinde. Diese Ansicht der Vernunft ist die allgemeinst Ansicht der Philosophen gewesen, und ist es noch. Sie verdient auch mit vollem Rechte für die wahre gehalten zu werden; ohne daß dadurch die Richtigkeit der von dem Verf. gegebenen Bestimmung leide, wenn man nur die Vernunft, die ist den einer vollständigen Darstellung derselben zu gehören muß, nicht blos von Seiten des Stoffes, der aus ihr hervorgeht, sondern auch von Seiten der Wirkungsart, durch die sie diesen Stoff zur Bewußtseyn bringt, näher erforscht.

Die Vernunft im materiellen Sinne nach dem Verfasser ist, die es aus sich hervorbringt, ist ursprünglich allerdings das Vermögen der höchsten und allgemeinsten

Wahrheiten; sie ist das Vermögen der Principien sowohl für das Absolute, als für das Handeln.

Die Vernunft in dem formalen Sinne, die Vernunft, der Wirkungsart nach, durch die sie die in ihrem Innersten liegenden Principien zum sichern besten Beweis bring bringt, ist dagegen das Vermögen, Schlüsse zu ziehen und sie einander zu setzen, und dadurch die Mittelglieder im Zusammenhange mit ihren höchsten Gründen und mit ihren entferntesten Resultaten zu denken. — In diesem Sinne ist die Vernunft zugleich auf der einen Seite das Vermögen zu schließen, auf der andern das Vermögen der — Principien.

Eine paradoxe Verbindung des Verfassers ist es ferner, wenn (S. 126) sagt: Das Princip der Principien ist die Idee der Wahrheit; und doch ein paar Seiten nachher behauptet: die Idee der Wahrheit ist kein Begriff und — kein Princip! Also die Idee der Wahrheit ist Princip und zwar das höchste Princip; und sie ist doch wieder — kein Princip! Der Verfasser will wahrscheinlich sagen: die Idee der Wahrheit ist kein für den endlichen menschlichen Geist verständliches Princip, aber darum doch nicht, daß sie überhaupt kein Princip sey?

Die Phantasie ist das Vermögen der Ideale, und dadurch unterscheidet sie sich von der Einbildungskraft; denn das Bild der Einbildungskraft ist nur der endliche Reflex des Ideals.

Also die Idee der Vernunft ist Wahrheit ist, so ist die Idee der Phantasie die Schönheit. Die Phantasie ist das Integrirende des Princips, wie das Gleichförmige, wenn das Begriffs. Das integrirende Vermögen steht aber immer höher, als das integrirte. Daher ist die Phantasie in unserer geistigen Organisation über die Vernunft zu setzen. Ferner — mittelbar beginnt sich die

Phantaſie auch auf das Wiſſen, und iſt ebenfalls auch hier das Zeugende des Syſtems. —

Es ſind vorzüglich vier Momente, die ſich bey der näheren Prüfung hier dem Geiſte aufdringen. Denn mit Recht, glaube ich, kann man daran zweifeln, ob die Phantaſie in die Reihe der dem Mannesalter vorzugsweiſe zukommenden Vermögen geſtellt werden dürfe. Die Jugend iſt das Alter, in dem die Phantaſie blüht, der Jüngling lebt in Idealen, während der in dem Feuer der Erfahrung geläuterte Mann die Dinge mit dem beſonnenen, aber kälteren Blicke der gereiften Urtheilskraft betrachtet.

2) Der Verfaſſer ſtellt die Phantaſie als das Vermögen der Ideale dar, und behauptet wieder, die Schönheit ſey die Idee der Phantaſie, ſo wie die Wahrheit die Idee der Vernunft ſey. Aber iſt denn, kann man hier mit vollem Rechte fragen, die Phantaſie die Erzeugerin der Idee? Iſt ſie nicht vielmehr nur das Vermögen der Ideale, d. h. das Vermögen, die Ideen verſinnlicht darzuſtellen? Die Vernunft iſt es, durch die wir die vollendeten Vorſtellungen einer über alles Sinnliche erhabenen Vollkommenheit in uns erzeugen; die Phantaſie dagegen kleidet dieſe Vorſtellungen der Vernunft in das Gewand der Ideale ein.

3) Die Phantaſie — ſagt der Verfaſſer — iſt das Integrirende des Princips, wie das Gefühlsvermögen des Begriffs und die Einbildungskraft der Vorſtellung.

Die Bedeutung und der wahre Sinn dieſer Behauptung läßt ſich wohl am richtigſten aus der Erklärung des Verfaſſers ſelbſt erſehen.

Das Wahre im Begriff, überhaupt das Verſtandesmäßige, läßt für ſich kalt und unempfindlich; erſt dann,

wenn es ins Gefühlsvermögen übergeht, wenn es zum Schönen sich erhebt, gewinnt der Begriff selbst Wärme, Leben und Fülle. Wie die Vorstellung durch die Einbildungskraft integrirt wird, so wird der Begriff durch das Gefühlsvermögen integrirt, und durch diese Integration wird das an sich bloß Wahre auch schön (§. 96).

Wenn also die Phantasie das Princip eben so integrirt, wie das Gefühlsvermögen den Begriff, so gewinnt also das Princip durch die Phantasie Wärme, Leben und Fülle. Die Idee wird durch die Phantasie zu einem lebendigen Ideale erhoben; aber sollte darum der Phantasie der Rang über der Vernunft gebühren?

Nein! die Vernunft, diese göttliche Kraft, durch die sich der Mensch über das Sinnliche emporschwingt, ist die Urquelle der Ideen; und die Phantasie, diese Bildnerin, ist nur gleichsam die Künstlerin, die die reine und in ihrer Reinheit dem Menschen unerreichbare Idee in einem Bilde darzustellen strebt, um dadurch die über das Endliche erhabene Vorstellung dem an das Concrete gewöhnten Blicke des menschlichen Geistes zu veranschaulichen. Aber darum gebührt der Phantasie nicht der Vorrang vor der Vernunft; denn ist das Bild dem Wesen gleich? und erreicht denn auch die Phantasie in ihrem kühnsten Schwunge je die Höhe der Ideen? — Endlich kann ich

4) auch der Behauptung nicht beystimmen, daß die Phantasie das Zeugende des Systems im Wissen sey. Wir geben dem Verfasser vollkommen zu, daß die Phantasie es ist, die der inneren Anschauung ein ganzes System auf einmal offenbart; aber wir behaupten, — ein schon geschaffenes System.

Die Denkkraft ist es, die die Sätze des Systemes in ihrer Allgemeinheit aufstellt; sie ist es, die die Verhält-

nisse der Sätze in ihrer Verknüpfung mit den entferntesten Gründen und Folgen erkennt, und auf diese Weise die Systeme schafft. Also sie, nicht die Phantasie, ist das Zeugende des Systems. Dadurch aber wird gar nicht geläugnet, daß die Phantasie die unabsehbare Reihe der durch die Denkkraft verknüpften Sätze der inneren Anschauung in einem genialischen Momente auf einmal wieder vergegenwärtigen könne.

So trägt, belebt und vergegenwärtiget die Phantasie dem inneren anschauenden Blicke das Gebäude eines Systemes, aber sie erschafft die Systeme nicht. —

Das dritte Vermögen dieser Reihe ist der Wille. —

Den Willen betrachtet der Verfasser als oberes Begehrungsvermögen, und behauptet, der Wille und die Vernunft differiren wesentlich von einander. Vernunft suche alles auf ursprüngliche Principien zurückzuführen, und sie so viel möglich der Idee der Wahrheit zu nähern. Hier geht alles von der Peripherie zum Centrum wie bey der Anziehungskraft der Schwere. Im Willen hingegen sey von keinem Erkennen die Rede, sondern von einem Handeln, und hier gehe alles vom Centrum gegen die Peripherie. — Wir wollen dem Verfasser das Bildliche in der Charakteristik dieses Unterschiedes nicht als Fehler aufrechnen; aber da er (S. 123) selbst behauptet: der Zug der Erkenntniß sey gegen die Idee der Wahrheit, der Zug des Willens gegen die Idee der Tugend gerichtet; — und da offenbar die Erkenntniß die Peripherie, die Idee der Wahrheit das Centrum für die Vernunftthätigkeit ist, warum soll denn bey dem Willen, dessen Zug gegen die Idee der Tugend gerichtet ist, alles vom Centrum gegen die Peripherie gehen? — Davon nicht zu reden, daß auch der Gang der Vernunft seine Richtung von der Idee zu ihrer Peripherie nehmen kann!

Als Zwischenvermögen dieser Reihe betrachtet der Verfasser

1) das Divinationsvermögen, 2) die Sympathie. Das erste ist nach ihm das prophetische Vorhersehungs-Vermögen, gleichsam als ob ein höherer Geist uns in den Spiegel der Zukunft blicken lasse — wie dieß einzelne Männer des Alten und Neuen Testaments besessen haben.

Allein wenn einzelne hochbegünstigte Männer sich durch irgend einen geistigen Vorzug ausgezeichnet haben, darf man darum diesen Vorzug unter die Kategorie der allgemeinen geistigen Vermögen der Seele stellen? — Und sind darum diese Vermögen auch Naturvermögen? Ist Religiosität und ein von Sinnlichkeit entbundener Geist zureichend, um die verhüllte Zukunft zu enträthseln? — Nein! aus der inneren Quelle der Seele allein konnten jene prophetischen Gesichte einmal nicht aufsteigen; denn der Mensch, selbst der reinste, ist immer in einen kleinen engen Kreis des Zeitenstroms gebannt, und weder Phantasie noch Urtheilskraft vermögen mit Gewißheit zum Voraus zu bestimmen, ob jener Strom in der Ferne sanft dahinfliessen, oder mit empörten Wogen stürmen werde!

Von der Sympathie nennt der Verfasser drey verschiedene Grade:

1) Die Sympathie des Mitleidens, 2) die Sympathie der Freundschaft, 3) jene Sympathie, die uns eine unsichtbare Gemeinschaft der Geisterwelt andeutet. Es sind, sagt der Verfasser, die geistigen Mittheilungen derer, die sich mit Liebe und Innigkeit vertrauen, selbst aus weiter Ferne. Es sind die dunkeln Ahnungen von dem Tode geliebter Freunde, Eltern ꝛc. In einem Lichtgewande schweben die Gestalten an der Seele

vorüber, und fühlen uns uns ihrer bewußten. Wollte es nun, sagt der Verfasser, je gewagt seyn, zu sagen, daß eine der leiblichen Hülle entwandene Seele noch einen Augenblick auf der Erde weilen, um sich ihren Lieben, gleichsam von ihrem Wohlseyn versichern, durch Ahndungen, nur dem innern Auge der Phantasie sichtbar, mittheilen könne?

Allerdings, antworte ich dem Verfasser, ist es zu gewagt, eine solche Fähigkeit der ihrer leiblichen Hülle entbundenen Seele, andern zu erscheinen, und von Seiten dieser ohne Wahrnehmungsfähigkeit dieser Erscheinungen anzunehmen! Denn

1) die sogenannten Thatsachen solcher Sympathien möchten bis jetzt historisch nicht begründet seyn.

2) Es bringt sich sehr, ob die einzigen angeblichen Facta dieser Art nicht auf eine andere Weise erklärbar sind.

3) Es bleibt immer räthselhaft, warum die Seelen, die sich ihren Lieben durch Ahnungen, nur dem innern Auge der Phantasie sichtbar, mittheilen, in einem Lichtgewande an der Seele verstorbenen sollen? und nicht denen diese Begierde da?

E. Auf der fünften und letzten Stufe, die der Verf. die religiöse nennt, und die dem Christenleiter entspricht, werden folgende drey vorherrschende Vermögen aufgeführt:

1. Das Gewissen, 2. das Schauen, 3. der Glaube.

Ueber das Gewissen, behauptet hier Ansicht, daß es ein eigenes Vermögen sey; daß es nie irrigen Rhate (S. 128), daß es als Vermögen selbst der Idee der Wahrheit und dem Rechte übergeordnet sey, und seine Herrschaft über Vernunft und Willen behaupte.

Ich will den Verfasser nicht daran erinnern, daß das Gewissen, das den Menschen rühret, um so etwas allmächtigen anscheinen Vorzeiher hinaufreiche, schon in dem Kinde zugegen sey, und daß es in der Seele des ungesitteten Jünglings und Mannes mit eben der Kraft, so oft auch mit stärkerer Kraft wirksam sey, als in der Seele des Weisen. Es ist der fremdliche oder gemeine Grund, der den Menschen auf seinem Lebenspfade begleitet. — Aber ob er ein eigenes Verdienst sey? das läßt sich mit Recht bezweifeln. — Denn eine unbefangene der innern Stimme, die uns nie ein Blendwerk vorspielt, sah es nicht die Neigungen des guten, sinnlichen Gefühles, und die Urtheile der geübten, scharfdenkenden praktischen Vernunft? Denn so wenig der Mensch in Gegenständen des Nachdenkens seine Gedanken kennen in eine sinnliche Gestalt setzen vermöchte, um so viel mehr durch Uebung in dem Denken eine schnelle Fertigkeit bildet, das Wahre auf einmal zu erkennen; eben so wenig empfindet er in Gegenständen des Handelns die sittliche stets vollkommen, und gerade so eigner es sich das Talent einer schnellerkennenden treffenden Beurtheilung in moralischer Beziehung an. Räthlich nun, wie wir glauben, das Gewissen auch auf diesen Weg zurückend erklären, so ist es wenigstens nicht nöthig, es als ein besonderes Vermögen der Seele zu betrachten.

2) Wenn billig oder ist es, wenn der Verfasser behauptet, die innere Stimme des Gewissens könne nie trügen. Sagt nicht die Geschichte das Gegentheil? Haben nicht ihnen oft die besten Menschen in ihrem Irrthume über die Schuldhaftigkeit oder Schuldlosigkeit einer Handlung gestritt? — und darum gestritt, weil ihr Gewissen im Zweifel darüber war? — Haben nicht die denkendsten

Philosophen den Unterschied zwischen dem richtigen und irrenden Gewissen anerkannt?

3) Es ergibt sich schon daraus, daß das Gewissen der Idee der Wahrheit nicht übergeordnet seyn kann; denn — die Idee der Wahrheit kann niemals demjenigen untergeordnet seyn, was in seinen Aeusserungen irren kann. Setzen wir aber auch mit dem Verfasser voraus, diese innere Stimme trüge nie; so kann sie darum doch der Idee der Wahrheit nicht übergeordnet, sondern sie muß vielmehr derselben gleich seyn. Denn die Idee der Wahrheit allein ist von allem Irrthume rein.

II. Das zweite Vermögen dieser Reihe ist nach dem Verfasser — das Schauen. Der Verfasser führt darüber Schelling an, und sagt: Nach Schelling gibt es ein Schauen des Absoluten. Dieß ist ein wahres Wort. Wo Erkennen und Wissen aufhört, da liegt das Schauen der Seele, und in ihm wird das Absolute offenbar. — Das Absolute aber ist die Harmonie der Ideen. — Ferner: das Absolute — sagt er, kann nichts anders seyn, als die höchste Gleichung der Seele, als Urbild mit einem ähnlichen Gegenbilde, das die Philosophie in den drey Ideen und in ihren Weltordnungen darstellt.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir uns mit dem Verfasser in eine Untersuchung über die Idealität und Realität des Absoluten, und die besondere Natur desselben einlassen wollten; dagegen liegen folgende Bemerkungen ganz nahe

1) Schelling — behauptet, es gebe ein Schauen des Absoluten; und zwar vermittelst der von ihm sogenannten intellektuellen Anschauung. — Nun aber ist nach dem Verf. (S. 129) das, was die Philosophie intellektuelle Anschauung nennt, reine Eigenschaft der Phantasie. Warum nimmt denn also, frage ich, der Verfasser noch

ein besonderes Vermögen unter der Benennung — Schauen an? Was heißt es ferner, wenn er sagt: die Mystik geht uns im Schauen der Seele auf? —

2) Man kann aber auch fragen: ob denn überhaupt das Schauen, so wie das Glauben Vermögen seyen; oder ob nicht vielmehr beyde Wirkungen, Aeusserungen geistiger Kräfte seyen? Wie mag also der Verfasser Vermögen und Vermögensäusserung verwechseln?

3) Nach unserer vollsten Ueberzeugung kann es ferner gar kein Schauen des Absoluten geben. Die ewige Harmonie der Ideen, noch mehr aber die Idee der absoluten geistigen Urkraft aller Dinge, in der diese Harmonie lebendig ist, ist für alles menschliche Schauen viel zu erhaben und zu unermeßlich. Wie sollte der endliche Menschengeist, wenn er auch Geistiges ausser und über sich zu schauen vermöchte, das Unendliche, das Absolute umfassen?

III. Ueber den Glauben, der das dritte Vermögen auf der Stufe des Greisenalters bildet, sind von dieser Ansicht folgende Behauptungen aufgestellt.

Der Psycholog, sagt der Verfasser (S. 141), erkennt es, daß der Glaube, der uns von Gott und Unsterblichkeit unterrichtet, mit keinem andern Vermögen etwas gemein habe; — und eben weil es kein höheres als Gott gibt, auch der Seele höchste und herrlichste Funktion sey.

Der Glaube ist eben sowohl eine der Seele eingeborne Funktion, als Denken, Fühlen und Wollen. Er ist kein Fürwahrhalten aus Begriffen, auch nicht aus inneren Gefühlen, auch nicht aus moralischen Gründen, sondern — eine Gewißheit aus Offenbarung! Was er uns gibt, das ist unmittelbar gewiß!

Das Verhältniß des Wissens zum Glauben, sagt er, kann demnach kein anderes seyn, als daß das, was im Glauben unmittelbar gewiß, aber prädikatlos ist, durch das Wissen nun, nicht seiner Existenz nach, sondern seinem Werthe und seinen Eigenschaften nach bestimmt werde.

Das Wissen nun, das um jene Werthe zu erhalten, sich in seine Ideale steigert, und das gegebene Menschliche absondert, ist der zum Glauben hinzukommende Beyfall, — zum Glauben, dem die Existenz des Göttlichen unmittelbar auch ohne Zuthun der Vernunft gewiß ist. —

Das Göttliche also, das über dem Idealen und Realen und über der Seele selbst hinausliegt, offenbart uns der Glaube; und kein Wissen kann uns von der Existenz des Göttlichen unterrichten, weil dieses über der Seele keinen Werth mehr hat.

1) Nach dieser Darstellung ist also der Glaube, der das Göttliche zu seinem Gegenstande hat, kein Fürwahrhalten aus Begriffen, oder inneren Gefühlen, oder moralischen Gründen, sondern eine Gewißheit aus Offenbarung; und doch eine der Seele eingeborne Funktion, wie das Denken, Fühlen und Wollen.

Also Gewißheit aus Offenbarung ist ein Vermögen der Seele? Ist Gewißheit, insofern sie der Seele angehört, und in ihr wohnt, nicht vielmehr ein dem Geiste und der ihm eigenen vorstellenden Kraft zukommender Zustand, nehmlich der Zustand, wo man sich vorstellt, daß etwas ganz vollkommen wahr seye? Kurz zur Gewißheit gehört die Thätigkeit gewisser Vermögen des Geistes, aber die Gewißheit selbst ist das Vermögen nicht!

2) Wenn der menschliche Geist durch Offenbarung Gewißheit über einen Gegenstand erlangen soll, so muß er doch wohl überzeugt werden, daß eine Offenbarung hier stattfinde. Davon aber kann er nur entweder durch das innere Gefühl der höheren Wirksamkeit, oder durch die Erkenntniß des Daseyns derselben überzeugt werden. Mithin beruht der Glaube zuletzt doch wieder entweder auf inneren Gefühlen, oder auf Gründen der denkenden Vernunft! —

3) Alles vernünftige Fürwahrhalten, aller vernünftige Glaube beruht nach unserer Ansicht unmittelbar entweder auf den Aussprücheu des von der Vernunft geleiteten Gefühles, oder auf der Harmonie des Angenommenen mit den unerläßlichen Forderungen der von der Vernunft geleiteten Willenskraft.

Das Wissen dagegen besteht entweder in einer unmittelbaren deutlichen Vorstellung (Anschauung) des Gegenstandes; oder beruht es auf der genauen Einsicht in den Zusammenhang einer Wahrheit mit andern sie begründenden Wahrheiten. Ich trage daher kein Bedenken, — das Wissen für höher als den Glauben zu erklären, und zu behaupten, daß das Wissen ebensowohl Erkenntnißquelle des Göttlichen seyn können, als der Glaube. Beydes aber — Wissen und Glauben — ist ein Akt des Vorstellungsvermögens, von denen jedes nur durch besondere Gründe bestimmt ist.

Das Göttliche aber ist dem Menschen nicht nur durch den Glauben, sondern auch — und eben darin besteht sein hoher Vorzug — durch das Wissen zugänglich.

Dieß wären nun nach meinem Urtheile die vorzüglichsten Momente, welche die Critik dieser Theorie der Seelenvermögen mit Recht entgegenstellen kann.

Dritte Abhandlung.

Philosophische Untersuchung
der
Beweisgründe
für und wider den Selbstmord,
von
G. C. F. Fischhaber.

Wie es Pflicht des Menschen ist, sich von allem dem rein zu erhalten, was die freye Thätigkeit des Geistes, und besonders der ihm einwohnenden edelsten Kraft — der Vernunft — in der Befolgung ihrer Gesetze hemmen oder gar unterdrücken könnte; ebenso ist es allgemeine negative Verpflichtung des Menschen, in dessen Wesen Geist und Körper vereiniget sind, um der vernünftigen Zwecke willen alles das zu unterlassen, was die Kräftigkeit seines Körpers als des Werkzeugs der Tugend auf Erden hemmen oder gar zerstören könnte.

Es ist in dieser Hinsicht:

1) Pflicht des Menschen, sich in dem Sinnlichen Gränzen zu setzen, und alles zu unterlassen, was die Kraft seines Körpers mindern oder schwächen könnte.

Wunderbar ist die Harmonie, die in dieser Hinsicht zwischen dem Geiste als dem herrschenden Theile und dem Körper als dem beherrschten stattfindet. Was den herrschenden Theil schwächt, und seine Vollkommenheit stört, wie die zügellose Wollust, und besonders die verächtliche Selbstschändung, das zerstört auch die Schönheit, Blüthe und Vollkommenheit des beherrschten Theiles. Wie es daher um des Geistes willen Pflicht ist, sich selbst im Kampfe gegen die Sinnenreize zu beherrschen und nach Mäßigung (σωφροσύνη) zu streben, so ist ebendieß eine zur pflichtgemäßen Erhaltung der Vollkommenheit des Körpers absolut nothwendige Tugend.

Wenn es aber schon Pflicht ist, das zu unterlassen, was die Schönheit und Kräftigkeit des Körpers, der zum Dienste der Vernunft da ist, mindern kann, so ist natürlich

2) jede Handlung, die von dem handelnden Wesen selbst ausgeht, und für das Daseyn der sinnlichen Natur gar zerstörend wirkt, doppelt verwerflich. — Und doch gibt es überall so viele tragische Beyspiele dieser Handlung so, daß es scheint, als herrschten wirklich über den moralischen Werth derselben sehr leichte Begriffe unter der Menschheit. Der eine glaubt sich durch die Uebermacht seiner physischen, häuslichen, politischen Leiden zu diesem Schritte der Zerstörung des Lebens durch eigene Kraft berechtiget; einen andern treiben die Furien der Leidenschaft; ein anderer wird durch überspanntes Streben nach allzuhohen Idealen, ein anderer durch kraftloses Ermatten, wieder andere durch sittliche Gleichgültigkeit, Unglauben oder Schwärmerey an diesen schauerlichen Abgrund hingerissen. Alle aber wähnen dabey, wo nicht etwas Großes und Rechtes,

doch etwas Entschuldbares zu thun, und finden sich darin von den Sophismen gewisser berühmter Namen unterstützt. Ich halte es daher nicht für unzweckmäßig, in folgender Abhandlung die Beweisgründe für und wider den Selbstmord von neuem zu untersuchen, und nach vorangängiger Bestimmung des Begriffs des Selbstmords,

1) die Pflichtwidrigkeit desselben aus allgemeinen Grundsätzen darzuthun, und die absolute Gültigkeit dieses Beweises zu begründen; hierauf

2) die Vertheidigungssätze der Gegner aufzustellen und sie aus Gründen zu beantworten.

A. Der Selbstmord ist eine Handlung. Jede Handlung kann nach dem Grunde, aus dem sie geschieht, nach der Art, wie sie geschieht, und nach dem Erfolge betrachtet werden, der aus ihr entsteht.

Betrachten wir nun den Selbstmord

1) nach seinem Grunde, so ist er entweder absichtlich, wenn die bewußte wohlerkannte Folge der Handlung der Grund der Vollziehung derselben ist, oder nicht absichtlich. Betrachten wir ihn

2) der Art nach, so ist er entweder eine directe, unmittelbar auf den Zweck hingehende, oder eine indirecte, nur mittelbar auf ihn hinführende Handlung. Sehen wir

3) auf den Erfolg, so ist er entweder eine gänzliche oder nur partielle Selbstzerstörung; je nachdem die Zerstörung des ganzen organischen Körpers, oder nur eines integrirenden Theiles nach Materie oder Form dadurch bewirkt wird.

Es ergibt sich hieraus, daß es eine Scala der in dieser Beziehung verwerflichen Handlungen gibt, und daß

der — Selbſtmord im eigentlichen Sinn, von dem hier die Rede iſt, die gänzliche Zerſtörung des Lebens iſt, die der Menſch mit Erkenntniß und Ueberlegung der Folgen ſeiner Handlungen und in der Abſicht, ſein Leben zu zerſtören, durch eigene Kraft an ſeiner Perſon bewirkt.

B. Bey der Vorſtellung einer das reine Naturgefühl ſo empörenden Handlung ſollte man wohl glauben, die denkenden Menſchen würden ſich einſtimmig und ſchlechterdings für die Verwerflichkeit dieſer Handlung in moraliſcher Hinſicht erklären. Allein es bedarf keiner großen Umſicht in dem Gebiete der moraliſch-philoſophiſchen Schriften, um ſich von dem Gegentheile zu überzeugen.

Bedeutende Stimmen ſprechen dieſe Handlung nicht nur von aller ſittlichen Verwerflichkeit frey, ſondern ſie ſuchen ſie ſogar auch als eine nützliche, verdienſtliche und große That darzuſtellen.

Einige, welche dieſe Handlung als pflichtwidrig betrachten, behaupten, unter Vorausſetzung der Wahrheit der Unſterblichkeit laſſen ſich dieſer Handlung nur abrathende Klugheitsregeln, nicht aber — ein ſtreng verbietendes Sittengeſetz entgegenſtellen.

Die den Selbſtmord entſchieden verwerfenden Moraliſten dagegen laſſen die aus den verſchiedenſten Principien hergeleiteten Gründe nicht ſelten ſo vermiſcht durch einander laufen, daß es ihrer Darſtellung ganz an innerem Zuſammenhang gebricht.

Es iſt daher nothwendig:

a) auf die Principien zurückzugehen, aus denen die Moralität einer Handlung ſicher erkannt und beurtheilt werden kann.

b) Aus diesen Principien muß sodann die Pflichtwidrigkeit des Selbstmords dargethan werden, und aus diesem Beweise wird sich

c) von selbst ergeben, daß die Ueberzeugnng von der Wahrheit der Unsterblichkeit dem Beweise von der Immoralität des Selbstmords nichts an seiner Kraft benehmen könne.

C. Es ist entschieden, daß die Vernunft der höchste Grund alles Handelns seyn muß, wenn es den Charakter der Sittlichkeit haben soll; denn Sittlichkeit ist ja nichts anders — als die im Handeln sich offenbarende Vernunft.

Nach Vernunftgesetzen handeln, und seine Handlungen auf sie, als das unverrückte höchste Ziel, zu beziehen, dieß ist also das höchste Gesetz des Rechthandelns in einem Reiche vernünftiger Wesen. — Wenn aber dieses allgemeine Gesetz befolgt, und von sinnlich-vernünftigen Wesen ausgeübt werden soll, so muß ihnen ein Gegenstand der Anwendung, es muß ihnen ein Werkzeug, es muß ihnen eine Sphäre der Anwendung gegeben seyn.

Der Mensch muß also, um vernünftig zu handeln, auch bestimmte Gegenstände, Werkzeuge und seine Sphäre für die Anwendung haben. Als die Gegenstände der Anwendung aber stellt ihm die Vernunft sein eigenes Ich und die mit ihm in Verbindung stehenden vernünftigen Wesen, so wie die ihn umgebende Natur; als das Werkzeug der Anwendung die Summe der in seinem Wesen vereinigten geistig-sinnlichen Kräfte; als die Sphäre der Anwendung den ihm von dem Lenker der Welt angewiesenen Standpunkt seines irdischen Daseyns — auf.

Es ist Gebot der Vernunft an den Menschen, diese Kräfte auf diesem Schauplatze zur Hervorbringung der gröſstmöglichsten Summe geistiger und physischer Realität mit steter Beziehung auf die Vernunft anzuwenden.

In diesem Geiste handeln alle edelgesinnte Menschen, die das Gebot der Vernunft richtig begriffen haben. Diesem zufolge lassen sich also folgende zwey allgemeine Grundsätze aufstellen, die als die leitenden Principien für den Gang unserer weiteren Untersuchung betrachtet werden können.

Erster Satz.

Jeder Mensch, der die Summe der in seinem Wesen liegenden Kräfte in dem Wirkungskreise seines Daseyns auf dieser Welt zur Beförderung seiner Realität und der Realität anderer Menschen anzuwenden unterläſst, da er sie doch dazu anwenden könnte, handelt den Vernunftgesetzen gerade entgegen, handelt unsittlich.

Zweyter Satz.

Jeder Mensch dagegen, der seine Kräfte als das Werkzeug der vernünftigen Handlungsweise, und seinen Wirkungskreis als den ihm von der Vernunft angewiesenen Schauplatz derselben betrachtet, und sie daher um der Vernunft willen zur Beförderung der Realität auf dieser Welt anzuwenden strebt, handelt dem Vernunftgesetze gemäſs, handelt sittlich.

Diesen Sätzen könnte etwa einzig der Einwurf entgegengestellt werden; es könne Fälle geben, wo der Mensch in seinem Wirkungskreise und bey seinen Kräften für die Beförderung der Realität auf dieser Welt nichts thun könne; wo er also seine Schuld an die Vernunft gleichsam als getilgt betrachten könne.

Allein so ſtark dieſer Einwurf bey allen Apologeten des Selbſtmords hervorſchimmert, und ſo tief er bey denen, die ihr Gewiſſen über eine ſolche That beſchwichtigen möchten, gewurzelt zu ſeyn ſcheint, — er iſt dennoch grundfalſch. Es gibt keine Lage, und es iſt kein Fall denkbar, wo ein Menſch mit einer zur vernünftigen Wirkſamkeit fähigen Seele — (und von dieſem allein kann die Rede ſeyn, wenn die Frage von der Moralität oder Immoralität einer Handlungsweiſe aufgeworfen wird), wo ein ſolcher Menſch ſeine Kräfte wenigſtens nicht zur Erweiſung und Erhöhung ſeiner eigenen innern Realität, und ebendadurch mittelbar zur Beförderung der Moralität bey andern mit Erfolg anwenden könnte. — So lange die Gegner das Gegentheil nicht durch ſtrenge Beweiſe darthun — was ſie wohl nie vermögen werden — ſo lange ſtehen jene Sätze in ihrer vollen Gültigkeit da, und gelten mit Recht als die leitenden Principien unſeres Beweiſes von der Immoralität des Selbſtmordes.

D. Der Beweis von der Immoralität des Selbſtmordes läßt ſich den aufgeſtellten Sätzen zufolge aus einem dreyfachen Geſichtspunkte darſtellen.

1) Der Selbſtmord iſt pflichtwidrig, inſofern durch ihn das Geſetz der Vernunft, das auf das vernünftige Weſen ſelbſt gerichtet iſt, abſolut verletzt wird. Denn das Geſetz der Vernunft fordert von dem Menſchen, die in ſeinem Weſen liegenden Kräfte in dem Wirkungskreiſe ſeines Daſeyns auf dieſer Welt zur Beförderung ſeiner Realität anzuwenden. Der Selbſtmörder dagegen unterläßt es nicht nur, ſeine geiſtig-ſinnlichen Kräfte auf dieſer Welt zur Beförderung ſeiner Realität anzuwenden, ungeachtet er es könnte und ſollte; ſondern er zerſtört

ſogar mit Abſicht die in ſeinem Weſen harmoniſch verbundenen Kräfte; und handelt alſo dem Vernunftgebote gerade entgegen. Inſofern iſt der Selbſtmord als Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt — abſolut unmoraliſch.

2) Der Selbſtmord iſt ebenſo als Verletzung der Pflicht gegen andere vernünftige Weſen — unmoraliſch. Die Forderung der Vernunft: „ſeine Kräfte in dem Wirkungskreiſe ſeines Daſeyns auf dieſer Welt zur Realität anderer anzuwenden," geht nicht nur die an, die in beſonderen Verhältniſſen und Verpflichtungen ſtehen, nein! ſie trifft jeden, der zu andern auch nur in dem allgemeinen Verhältniſſe (als Menſch zu Menſchen) ſteht, und jeder kann, wenn auch nicht durch äuſſere Handlungen, doch durch ſeine innere Handlungsweiſe (kraft des Beyſpiels) zur Beförderung der Realität anderer wirken, ſo lange ſeine Seele einer vernünftigen Wirkſamkeit fähig iſt.

Der Selbſtmörder dagegen läßt ſich weder durch ſeine allgemeinen, noch beſonderen Verpflichtungen zur Anwendung ſeiner Kräfte in dem Wirkungskreiſe ſeines Daſeyns beſtimmen; er zerſtört vielmehr dieſelbe, und entfernt ſich aus dem ihm von der höchſten lebendigen Vernunft angewieſenen Wirkungskreiſe ſeines Daſeyns; er handelt alſo dem Geſetze der Vernunft auch in dieſer Hinſicht entgegen.

Inſofern iſt alſo der Selbſtmord auch als Verletzung der Pflicht gegen andere vernünftige Weſen — abſolut unmoraliſch.

3) Der Selbſtmord kann mit vollem Rechte auch als eine Verletzung der Pflicht gegen Gott betrachtet werden. Die Vernunft nöthiget jeden denkenden Menſchen

zu dem, was nicht durch sich ist, einen höchsten lebendigen Grund, der durch sich ist; mithin zu dem Systeme der endlichen geistigen und materiellen Wesen ein durch sich bestehendes absolutes Wesen hinzuzudenken! So gewiß die Natur und Geisterwelt ist, so gewiß ist auch — dieser höchste Grund.

Ebendarum aber muß sich auch die Vernunft, die für die Menschen als vernünftige Wesen geltenden Gesetze, als Gesetze, die von dem höchsten Wesen ausgehen, vorstellen; sie muß die nach ihren innersten Aussprüchen geforderte Befolgung der Pflicht als den Willen des höchsten Wesens in dem Reiche der Geisterwelt denken. Wer daher irgend einem Vernunftgesetze entgegenhandelt, der handelt nach einer nothwendigen Schlußfolge der Vernunft dem göttlichen Gesetze entgegen, und verletzt also zugleich seine Pflichten gegen Gott. Da nun der Selbstmörder dem Vernunftgesetze „seine Kräfte in dem Wirkungskreise seines Daseyns auf dieser Welt zur Beförderung seiner und der Realität anderer Menschen anzuwenden" entgegenhandelt, so verletzt er ebendamit das göttliche Gesetz, und der Selbstmord ist insofern auch als eine Pflichtverletzung gegen das höchste Wesen — absolut unmoralisch.

Es wäre überdieß leicht zu zeigen, daß der eigentliche Selbstmord in allen Fällen mit den aus der Grundpflicht der höchsten Achtung gegen Gott hergeleiteten Pflichten der Verehrung, Liebe und Zufriedenheit mit Gott und der göttlichen Weltregierung in geradem Widerspruch stehe; allein auch dieser Beweis würde immer wieder zu dem Resultate hinführen: daß der Selbstmord als Pflichtverletzung gegen die Gottheit absolut verwerflich sey.

E. Es entsteht aber nun die Frage: ob der gegebene Beweis von der Pflichtwidrigkeit des Selbstmords

seine Kraft durch die Annahme der Unsterblichkeit der Seele nicht verliere? Es fragt sich, ob es wahr sey, daß bey der Art moralisch zu philosophieren, wobey man Unsterblichkeit als Dogma voraussetzt, dem Selbstmorde nur abrathende Klugheitsregeln, nicht aber ein streng verbietendes Sittengesetz entgegengestellt werden könne?

Diese von C. C. E. Schmid aufgestellte Behauptung vertheidigt auch ein anderer achtungswerther Moralphilosoph mit folgenden Gründen: Es scheint, sagt dieser, unläugbar, daß der Selbstmörder die Vernunft in seiner Persönlichkeit nur als ein Mittel für die Sinnlichkeit behandle. Allein da die reine Vernunftmoral auf ein künftiges Leben, und also auch auf Zwecke des gegenwärtigen Lebens in seiner Beziehung auf ein künftiges sich gar nicht einlassen kann, so ist sie wohl nicht im Stande, den Selbstmörder zu widerlegen, wenn er ihr entgegensetzt: „er glaube an ein künftiges Leben, in welchem er seine Persönlichkeit, und mit ihr das Vermögen, dem Sittengesetze zu gehorchen, beybehalten werde; da ihm nun die Uebermacht der Sinnlichkeit den zur Pflichterfüllung erforderlichen Grad der Freyheit raube; so fordere selbst die Achtung gegen die Vernunft, sich aus diesem Zustande in einen andern zu versetzen, in welchem er wieder vermögend seyn werde, ihren Geboten Folge zu leisten."

Es scheint nicht schwer, aus den oben aufgestellten Grundsätzen gegen diese Behauptung zu zeigen, daß der Selbstmord auch unter Voraussetzung des festesten Glaubens an Unsterblichkeit absolut verwerflich bleibe, so daß sich das zur Rechtfertigung des Selbstmords aufgestellte Argument aus dem Standpunkte der bloßen Vernunftmoral vollkommen zureichend widerlegen läßt.

Denn so gewiß es nach den Aussprüchen der Vernunft ist, daß die Seele des Menschen ein stets fortdauerndes, mit Bewußtseyn ihrer Persönlichkeit verknüpftes Daseyn behalte, und ebendamit das Vermögen moralisch zu handeln stets behaupte, so gewiß ist es nach den Aussprüchen ebenderselben Vernunft, daß dem Menschen in der gegenwärtigen Periode seines Daseyns die Summe der Kräfte, die er hier besitzt, als die Werkzeuge zur Vollbringung des sittlichen Gesetzes, daß ihm diese Welt, und diese in der Welt existirenden Wesen, mit denen er hier in Verbindung steht, als die Gegenstände seiner moralischen Wirksamkeit angewiesen sind; so wie ihm die allherrschende Vernunft einst in einer künftigen Periode neue Kräfte als Werkzeuge, neue Wesen als Gegenstände, und eine neue Welt als den Ort seiner vernünftigen Wirksamkeit anweisen wird.

Unter allen Verhältnissen bleibt es also unwandelbares Gesetz der Vernunft an den Menschen, diese Kräfte, die er hier auf Erden besitzt, und diese Welt, die ihm die Alles leitende Vernunft zur Vollbringung des Gesetzes angewiesen hat, auch dazu anzuwenden, so lange er sich in dem Genusse derselben befindet. Dagegen gibt der Selbstmörder die sittliche Wirksamkeit, deren er in dieser Welt fähig ist, auf; ja er öffnet sich gleichsam durch die Zerstörung seiner Kräfte gewaltsam den Weg aus ihr, und handelt also den Forderungen der Vernunft gerade entgegen. „Aber wie? — wenn nun dem Men„schen die Uebermacht der Sinnlichkeit den zur Erfül„lung seiner Pflichten erforderlichen Grad der Freyheit „raubt, fordert es dann nicht die Achtung gegen die „Vernunft, sich aus diesem Zustande in einen andern „zu versetzen, in dem er die Vernunftgebote zu erfüllen „wieder vermögend ist?“ — Darauf antworten wir:

Ein Mensch, der das thun kann, was die Achtung, die er der Vernunft schuldig zu seyn erkennt, von ihm fordert, ist des zur Erfüllung seiner Pflichten erforderlichen Grades der Freyheit noch nicht beraubt. So lange vielmehr seine Seele moralischer Wirksamkeit fähig ist, so lange er sich aus Achtung für die Vernunft zum Selbstmord bestimmen kann, so lange kann der Mensch auch Gutes auf dieser Welt thun, indem er das zur Erhöhung seiner und anderer Menschen geistiger Realität beyzutragen strebt, was ihm seine Lage erlaubt; kurz indem er, wie der vortreffliche Reinhard sagt, diejenigen Pflichten treu erfüllt, zu deren Beobachtung ihm seine jedesmalige Lage die Möglichkeit zeigt und übrig läßt. Auch unter Voraussetzung der Unsterblichkeit und eines künftig dauernden Zustandes, in dem der Mensch moralisch wirken kann, bleibt der Selbstmord also eine absolut pflichtwidrige Handlung.

Hören wir nun aber auch die Gründe der Vertheidiger dieser Handlung.

F. Wir haben schon oben angedeutet, daß unter den Philosophen bedeutende Stimmen den Selbstmord nicht nur von aller moralischer Verwerflichkeit loszusprechen, sondern sogar in gewissen Fällen als etwas Edles und Großes darzustellen gesucht haben. Der Grundsatz, in welchem sich diese Denker vereinigen, geht dahin: es gebe unzählige Fälle, in denen selbst die gesunde Vernunft dem Menschen rathe, sich das Leben zu nehmen; und ebendarum sey in diesen Fällen diese Handlung mit keiner Pflichtverletzung verbunden.

Diesem Grundsatze zufolge behaupten sie, um hier nur die stärksten und in einer besonders nahen Beziehung zu den aufgestellten Beweisen stehenden Gründe hervorzuheben:

a) Der Selbstmord sey keine Verletzung einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Denn so lange das Leben der Erhaltung werth sey, so lange werfe es der Mensch nicht hinweg; durch die Beraubung desselben entziehe er sich also nichts, was er sich selbst schuldig sey. — Vielmehr sey der Selbstmord in gewissen Fällen der einzig mögliche Weg, für die Gesellschaft nützlich zu wirken, indem der Selbstmörd ein Beyspiel aufstelle, das, wenn es allgemein nachgeahmt würde, jedem Menschen seinen Antheil an wirklichem Lebensglück sicherte, und ihn von aller Gefahr des Elends befreyte. — Aus diesem Grunde stellt z. B. Hume den Selbstmord als eine nachahmungswürdige Handlung dar, die von allem Vorwurfe der Verletzung einer Selbstpflicht loszusprechen sey.

Sie behaupten:

b) der Selbstmord sey auch keine Verletzung der Pflicht gegen And're. Denn ein Mensch, der sich dem Leben entziehe, beleidige die Rechte der Gesellschaft nicht; er höre vielmehr nur auf, Gutes zu thun; wozu die Verpflichtung nur unter der Bedingung eines gegenseitigen Empfangs von Wohlthaten statt finde. Die Verpflichtung, Gutes für andere zu wirken, habe ihre bestimmten Gränzen. Entweder ist der Mensch im Stande, der Gesellschaft noch etwas zu leisten, so kann diese, sagen sie, nicht von ihm fordern, daß er auf Kosten eines eigenen großen Schadens ihr einen kleinen Nutzen verschaffe. Oder steht es überall nicht mehr in seiner Gewalt, das Interesse der Gesellschaft zu befördern, oder sein Leben hindert gar einen Andern, der Gesellschaft nützlicher zu werden; so ist die Hingabe des Lebens von seiner Seite nicht nur nicht verwerflich, sondern sogar verdienstlich und lobenswerth. Sie behaupten endlich:

c) der Selbstmord sey auch keine Verletzung einer Pflicht gegen Gott. Denn der Mensch sey in Ansehung

seiner Thätigkeit seinem eigenen Urtheile überlassen. Er könne seine Kräfte nach Willkühr zu seinem Vergnügen und zur Vermeidung des Uebels anwenden. Indem also der Selbstmörder nur von den in seiner Natur liegenden Kräften Gebrauch mache, könne er die Pflicht gegen die Gottheit nicht verletzen, da sie ja den Naturgesetzen zufolge auch die Erhaltung und Zerstörung seines Lebens der menschlichen Klugheit unterworfen habe. Die Vorsehung verlange von dem Menschen nicht, daß er die Mittel nicht anwende, die die Klugheit ihn lehre — sich von dem Uebel zu befreyen, und es sey kein Grund da, warum er in dem äussersten Falle nicht auch den Selbstmord anwenden dürfte, wenn dieser das einzige Mittel sey. — Vielmehr habe der Mensch sogar Ursache, der Vorsehung zu danken, daß sie ihm Kraft und Mittel gegeben habe, sich von der drückenden Bürde des Lebens, sobald sie ihm zu schwer werde, entledigen zu können.

Es ist in der That leicht, den Schein dieser Beweise aufzulösen, sobald man auf den Beweisgrund eindringt, auf den sie sich zu stützen versuchen. Der erste derselben ist vorzüglich auf den Satz gebaut: Da der Mensch das Leben nur dann von sich werfe, wenn es allen Werth für ihn verloren habe, so verletze er durch diese Hinwegwerfung keine Pflicht gegen sich selbst. — Allein kann denn das Leben, wenn es aus dem Standpunkte der Vernunft betrachtet wird, für den Menschen allen Werth verlieren? Ist es nicht nach den Grundsätzen der Vernunft das Mittel und die Bedingung der Erfüllung der uns hier aufgegebenen Wirksamkeit, durch die wir stufenweise zur höheren Vollkommenheit gelangen sollen? Ganz verkehrt und unsittlich ist also die Ansicht derer, die dem Leben eines vernunftfähigen Wesens in irgend einem Zeitpunkte allen Werth absprechen; denn

so gewiß der Zweck des zeitlichen Daseyns „vernünftig zu wirken" ewig schätzbar bleibt, ebenso gewiß kann auch das zeitliche Daseyn selbst in keinem seiner Punkte als das Mittel zur Realisirung dieses Zweckes seinen Werth verlieren. Wer möchte endlich behaupten, daß der Mensch durch eine solche unsittliche That sich von aller Gefahr des Elends sichere, da die Stimme des verdammenden Gewissens diesem Wahn so laut entgegenspricht?

Der zweite dieser Beweise beruht auf der dreyfachen Annahme: — 1) Es könne Fälle geben, daß der Mensch der Gesellschaft nichts mehr zu nützen im Stande sey, 2) wenn er der Gesellschaft auch nützen könne, so höre doch die Verbindlichkeit dazu auf, sobald er nicht Gleiches von ihr empfange, 3) sein Leben könne sogar Andern hinderlich seyn, der Gesellschaft nützlicher zu werden. — Ist die Grundlosigkeit dieser Annahmen erwiesen, so ist ebendamit die Kraft des ganzen Beweises zerstört. Unstreitig aber ist die erste der ausgesprochenen Annahmen ganz unstatthaft. Denn wie sollte ein vernünftiger, Wirksamkeit fähiger Mensch aller Möglichkeit beraubt seyn, durch vernünftiges Handeln das Beste der menschlichen Gesellschaft zu befördern? Kann er nicht, wenn auch die Sphäre seiner Wirksamkeit noch so beschränkt ist, durch die wahre Art und den edlen Geist seines Thuns, den er stets in seiner Macht behält, ein leuchtendes Beyspiel der Vollkommenheit für Andere — der Gesellschaft nützlich werden? Gibt es eine herrlichere Schule männlicher Seelengröße, als die eines Mannes, der unbesiegt von allen Angriffen der Welt der Menschheit durch sein Beyspiel die Idee des über die Natur siegenden Geistes lebendig vor Augen stellt? — Wir glauben daher mit vollem Rechte behaupten zu dürfen, daß, so lange der Mensch einer vernünftigen Wirksamkeit fähig ist, mithin

ſo lange ſeine Handlungen einer ſittlichen Beurtheilung unterworfen werden können, nie der Fall der Entſchuldbarkeit des Selbſtmords aus dem Grunde, weil er der Geſellſchaft nichts mehr nützen könne, eintreten kann. Ebenſo irrig iſt aber auch die Behauptung, daß die Verbindlichkeit, die Vortheile der Geſellſchaft zu befördern, aufhöre, ſobald der Menſch nicht Gleiches von ihr empfange. Der wahrhaft ſittliche Menſch thut das Gute nicht darum, daß ihm, und nicht bloß unter der Bedingung, wenn ihm von der Geſellſchaft, für die er wirkt, ebenſoviel Gutes wieder zu Theil wird. — Die Verpflichtung, die Realität anderer Menſchen durch ſein Streben zu erhöhen, iſt auch nach dem Sittengeſetze nicht an dieſe — Bedingung geknüpft. Sollte alſo der edle, zum Beſten der Menſchheit arbeitende Menſch, auch nur weniges im Verhältniſſe ſeines Strebens von ihr empfangen, wie? kann dieß für ihn ein Rechtfertigungsgrund zur gewaltſamen Zerſtörung ſeiner phyſiſchen Kräfte, der Werkzeuge ſeines ſittlichen Handelns, werden? —

„Aber wie? wenn ſein Leben Andern hinderlich wäre, der Geſellſchaft nützlicher zu werden?“ Wenn der Menſch nur das iſt, was er ſeyn ſoll, treu und ſtandhaft in der Erfüllung ſeiner Pflichten, wenn er nur einen reinen guten Willen bewahrt, ſollte es ihm auch an phyſiſcher Kraft mangeln; o! ſo hat ſein Leben einen unendlichen Werth! — Auch er gehört in den großen Bund der moraliſchen Weltordnung, und ſein Leben kann keinem hinderlich werden, der Geſellſchaft nützlicher zu ſeyn! Schon der Gedanke einer ſolchen Verzweiflung an ſeinem eigenen Werthe iſt verwerflich. — Nie kann daher auch ein ſolcher Gedanke ein gültiger Entſchuldigungsgrund einer ſolchen Handlung werden! —

Der Hauptbeweisgrund, auf den sich der dritte der aufgeführten Beweise zu stützen sucht, ist der: — „Der Mensch sey in Ansehung seiner Thätigkeit und der Anwendung seiner Kräfte zur Abwendung des Uebels seinem eigenen Urtheile überlassen. Und es sey kein Grund da, warum der Mensch, in dem äussersten Falle, nicht auch den Selbstmord anwenden dürfe. Er verletze mithin keine Pflicht gegen das höchste Wesen, indem er nur von dem zur Vermeidung des äussersten Uebels seinem Urtheile nach dem Willen der Vorsehung anheimgestellten Mittel (des Selbstmords) Gebrauch mache." — Es ist sehr wahr, daß die göttliche Vorsehung den Menschen mit dem Vermögen der Urtheilskraft begabt hat, damit er das Wahre von dem Falschen, das Schöne von dem Gemeinen, das Gute von dem Schlechten unterscheiden, und sich selbstthätig zur Wahl des erkannten Besseren bestimmen könne. Aber es ist ebenso gewiß, daß die Gottheit die ewigen Gesetze der Vernunft der Seele in keiner andern Absicht eingepflanzt hat, als in der, daß das Urtheil einen leitenden Grund habe, durch den alle seine Entscheidungen, wenn sie gut und recht seyn sollen, bestimmt seyn müssen.

Wenn es nun, wie wir unwidersprechlich gezeigt haben, Gesetz der Vernunft ist, daß der Mensch die in seinem Wesen liegenden Kräfte in dem Wirkungskreise seines Daseyns auf dieser Welt zur Beförderung der Totalsumme der vernünftigen Zwecke anwende, so ist es auch unläugbar, daß die absichtliche Zerstörung des eigenen Lebens auf einer unsittlichen, und den erhabenen Zwecken der Gottheit widerstreitenden Anwendung der freyen Urtheilskraft beruhe.

Und so glauben wir, den Schein jener angeblichen Rechtfertigungsgründe dieser That vollkommen aufgelöst zu haben.

Es ist schwer, bey einem solchen Gegenstande dem Drange des Gefühls zu widerstehen, und sich in den Schranken einer kalten philosophischen Sprache zu halten. Ja! ich wünschte mir Schillers Sprache, um durch die Kraft der Rede jeden Verirrten, der diesem Abgrunde zuwandelt, zurückzurufen, und von dem Tode zu retten.

Wenn der schwarze Gedanke des Selbstmords in deiner Seele aufsteigt, o Nächster! — halte inne und bedenke, daß es die edelsten Anlagen und Kräfte sind, die du in dir selbst zerstörst; — daß es der Schauplatz ist, auf dem du mit deinen Gaben nach Kräften Gutes wirken sollest, und von dem du über die blutige Brücke des Selbstmords hinweggehest, ohne deine Pflicht erfüllt zu haben; — bedenke, daß auch andere Menschen Ansprüche auf dich und dein Leben haben, daß du die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe gegen die, die durch die heiligen Bande der Natur und Religion mit dir verknüpft sind, durch diese That verletzest; daß vielleicht ein Vater, eine Mutter, ein Kind, ein Freund tief durch diese That gekränkt über dich seufzt; — bedenke, daß die Stimme deiner Vernunft, die den Selbstmord verdammt, die Stimme Gottes in dir ist, dessen Ordnung und Gesetzen du durch deine schreckliche That den Gehorsam versagst. — Wenn du dir diese Gedanken in ihrer vollen Klarheit lebendig vergegenwärtigest, gewiß! es wird Licht in deiner Seele werden, und sie wird freudig und muthig zum Leben und zum Handeln wiederkehren!

Vierte Abhandlung.

Ist es dem Menschen in keinem Falle erlaubt, einen andern Menschen als bloßes Mittel zu gebrauchen?

Von

J. C. Schwab.

Daß die Menschen in ihrem wechselseitigen Verkehr einander nicht entbehren können, oder, mit andern Worten, daß sie sich, zur Erreichung ihrer Zwecke, als Mittel gebrauchen müssen, ist so einleuchtend, daß es, so viel ich weiß, noch keinem Moralisten eingefallen ist, den Grundsatz aufzustellen: gebrauche keinen Menschen als Mittel. Aber durch Beyfügung des Wörtchens bloß, und durch Aufstellung des Grundsatzes: gebrauche oder behandle keinen Menschen als bloßes Mittel, haben Kant und seine Anhänger geglaubt, ein neues Moral-Princip erfunden zu haben, das nicht nur an sich wahr, sondern auch wegen seiner Brauchbarkeit den bisherigen Principien in der Moral vorzuziehen sey.

Zuerst, was heißt, einen Menschen als bloßes Mittel gebrauchen? Doch wohl nichts anders, als einen Menschen zu Erreichung seiner Zwecke gebrauchen, ohne sich darum zu bekümmern, ob solches auch mit seinen,

des Andern, Zwecken vereinbar ist, und diese dadurch nicht gestört werden. Daß ein Mensch, der seine Zwecke verfolgt, ohne sich um die Zwecke anderer zu bekümmern, sich leicht an dem Leben, an dem Eigenthum, an der Freyheit u. s. w. anderer Menschen vergreifen, mithin ihnen Unrecht thun kann, hat seine Richtigkeit; und daß solches oft geschieht, zeigt die Erfahrung. Aber nothwendig ist es nicht, und es geschieht häufig, daß ein Mensch einen andern zu Zwecken gebraucht, die zwar den Zwecken des andern nicht hinderlich, aber auch nicht förderlich sind, ohne daß man den ersten deßwegen tadeln könnte. Wenn ein Armer einen Reichen um ein Allmosen anspricht, und solches von ihm erhält; so gebraucht er ihn bloß als Mittel, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Er denkt gar nicht daran, dem Reichen zu Erreichung seiner Zwecke behülflich zu seyn; und der Reiche erwartet dieses auch gar nicht von dem Armen: wenigstens thut weder der Arme, noch der Reiche übel daran, wenn sie an nichts dergleichen denken. Wollte man sagen, daß der Arme eben doch dem Reichen Anlaß gebe, seine wohlthätige Neigung zu befriedigen, und sich dadurch ein angenehmes moralisches Gefühl zu verschaffen; so mag das ein Zweck bey der Handlung des Reichen, aber schwerlich bey der des Armen seyn, welchem gewiß Niemand deßwegen einen Vorwurf machen wird. — Dieß ist vielleicht der Grund, warum Einige jenem Princip eine weitere Bestimmung beygefügt, und es so ausgedrückt haben: behandle keinen Menschen als bloßes Mittel, sondern zugleich als Zweck (Selbstzweck). Allein nun zeigt es sich, wie wenig wir durch das neue Moral-Princip gewonnen haben; denn es muß sich jedem Nachdenkenden die Frage aufdringen, wie wir uns denn zu verhalten haben,

wenn der Zweck eines Andern mit unserem Zweck in Collision kommt; wenn wir z. B. uns beyde um ein Amt bewerben, das nur Einem von uns zu Theil werden kann. Hoffentlich wird man keinem von uns zumuthen, daß er sich in diesem Fall den Andern zum Selbstzweck machen soll. Hier stoßen wir also auf die alte Schwierigkeit in der Moral, die durch das neue Princip nicht nur nicht gehoben, sondern noch vermehrt wird; denn nun müssen wir uns in eine Beurtheilung der Beschaffenheit der beyderseitigen Zwecke einlassen; wir müssen untersuchen, ob sie gut oder schlecht sind; ob nicht der eine besser ist als der andere; welcher von beyden leichter erreicht werden kann u. s. w. Ohne eine solche Untersuchung werden wir den Grundsatz beym Handeln nicht richtig anwenden; und doch hängt der moralische Werth einer Handlung von der richtigen Anwendung des Grundsatzes ab. Das neue Moral-Princip führt uns also wieder auf den Punkt, wo wir vorher mit den ältern Principien waren, nehmlich auf die Schwierigkeit: sie praktisch-richtig anzuwenden.

Man hat in der neuern Philosophie noch ein anderes Moral-Princip aufgestellt, das mit dem vorigen viele Aehnlichkeit hat, und so lautet: „Behandle jeden Menschen als Person, und nicht als Sache.“ Dieses Princip ist im Grund von dem alten: Neminem laede, nicht unterschieden, und für das Naturrecht ganz brauchbar; allein für die Moral (im engern Sinn) oder für die Ethik nicht hinreichend. Man kann nehmlich seine ethischen Pflichten gegen sich und seinen Nebenmenschen auf mancherley Art verletzen, ohne sich und ihn als Sache zu behandeln. Man behandelt z. B. einen Andern nicht als Sache, man nimmt ihm nicht seine Persönlichkeit, wenn man ihm eine falsche, dem

guten Namen eines Andern nachtheilige Nachricht aufhef-tet, um solche zu verbreiten; wenn man ihn verläum-det; wenn man ihn bey einem Kauf-Contracte vervor-theilt u. s. w., und doch wird Jedermann gestehen, daß dergleichen Handlungen moralisch-böse sind. Um das Unerlaubte des unehlichen Beyschlafes zu beweisen, behauptet Kant, daß die unehlichen Beyschläfer einan-der zu Sachen machen. Allein wenn ein solcher Bey-schlaf mit beiderseitiger Einwilligung geschieht, so bleiben Mann und Weib Personen, und keines von beiden wird zur Sache. Gleichwohl wird ein sol-cher Beyschlaf nicht nur von unserer positiven Gesetzge-bung für strafbar erklärt, sondern auch von dem Sit-tengesetze mit Recht verworfen. Man muß daher, um das Moralisch-Böse von dieser und andern dergleichen Handlungen zu beweisen, ein anderes Moral-Princip auf-stellen; und wird, was den unehlichen Beyschlaf betrifft, solchen in Beziehung auf die menschliche, insbesondere aber auf die bürgerliche Gesellschaft betrachten, und untersuchen müssen, ob das Wohl derselben damit beste-hen könne: wo sich dann hinlängliche Gründe dagegen werden finden lassen.

Man hat in neuern Zeiten durch den Grundsatz: „behandle keinen Menschen als bloßes Mittel oder als Sache," das Empörende und Scheußliche des poli-tischen Despotismus recht ins Licht zu setzen geglaubt, und wunder gemeint, was man dadurch gewonnen hätte. Allerdings erscheint die Tyranney eines Nero, eines Caligula u. s. w., wenn man sie nach jenen Grunds-ätzen beurtheilt, in ihrer Abscheulichkeit; allein nach welchen moralischen Grundsätzen erscheint sie nicht so? Nur glaube man nicht, daß ein Tiberius, ein Domi-tian und andere Fürsten, welche die rechtlichen

Formen zur Ausübung ihres Despotismus zu gebrauchen, und demselben dadurch den Schein einer strengen Gerechtigkeit zu geben wissen, sich durch Vorhaltung eines solchen Princips werden bekehren oder abschrecken lassen. Wie? wenn ein despotischer Ludwig XIV. zu seinen Franzosen gesagt hätte: „Es ist wahr, ich belaste euch mit ungeheuern Abgaben, um Krieg führen, und meine Herrschsucht und meinen Stolz befriedigen zu können: aber ich befördere zugleich euern Kunstfleiß, und mache euch zur civilisirtesten und glänzendsten Nation in Europa;“ so würden die Franzosen, wenigstens nicht aus jenem Moral-Princip, gegen ihn haben argumentiren können. Und wenn Napoleon seinen Neufranken gesagt hätte: „Ich leugne es gar nicht, daß ich euch als Mittel gebrauche, um mir Europa und die Welt erobern zu helfen, und meine Herrschsucht zu befriedigen: allein ihr gebraucht mich hinwiederum als Mittel, um eure Kriegslust, eure Raubsucht, eure Eitelkeit zu befriedigen, und den Namen der großen Nation zu erhalten: Ich behandle euch also nicht als bloßes Mittel, sondern zugleich als Zweck.“ Hätten die Neufranken ihn aus jenem Moral-Princip widerlegen können? — Ueberhaupt gibt es, ausser in den Fällen, wo ein Mensch dem andern Gewalt anthut, und ihn seiner Freyheit beraubt, wenig andere, wo man sagen kann: er gebrauche seinen Nebenmenschen als bloßes Mittel und als Sache. Daß ein viehischer Bösewicht durch die Nothzüchtigung eine Weibsperson als bloßes Mittel und als Sache gebraucht, kann allerdings behauptet werden: aber wenn er sie verführt, und sie läßt sich zur Befriedigung seiner Wollust gebrauchen, wird man noch sagen können, er behandle sie nicht als eine Person, sondern als Sache?

Gleichwohl ist seine Handlung, auch im letztern Falle, in einem hohen Grade moralisch-böse. Will man in dergleichen Fällen das Moral-Princip retten; so wird man es auf eben die Art thun müssen, wie man bisher die ältern Moral-Principien gegen ähnliche Einwürfe vertheidigt hat. Was ist also durch das neue Moral-Princip gewonnen worden?

Wenn diese kleine Abhandlung etwas beyträgt, meine Leser vor dem heutzutage so gewöhnlichen Fehler, das Alte zu verwerfen, weil es alt ist, und das Neue anzunehmen, weil es neu ist, zu verwahren, und sie zur Prüfung des Neuen, wie des Alten, zu veranlassen; so werde ich dadurch meinen Hauptzweck erreicht haben.

Fünfte Abhandlung.

Wer arbeitet mehr, der Geschäftsmann oder der Professor?

Von

J. C. Schwab.

Meine Absicht ist keineswegs, die vorstehende Frage auf eine erschöpfende und entscheidende Art zu beantworten (welches vielleicht nicht möglich ist); sondern bloß diejenigen Personen, die geneigt seyn dürften, sie nach einer oberflächlichen und flüchtigen Ansicht zu beantwor-

ten, auf die Momente, auf die es hiebey ankömmt, aufmerksam zu machen, und sie zu einer genaueren Prüfung der Sache zu veranlassen.

Vor allen Dingen setze ich voraus, daß beyde, der Geschäftsmann (unter welchem ich immer einen Rath in einem Collegium verstehe); und der Professor (d. i. ein an einer Universität, oder an einem obern Gymnasium angestellter Lehrer), ihr Fach gründlich studirt haben, und ihr Amt gewissenhaft und treu versehen. Von unwissenden und unfleißigen Geschäftsmännern und Lehrern ist also hier nicht die Rede. Der minder-fleißige Geschäftsmann oder Lehrer kann mit mehr Talent und Kenntnissen eben so viel, ja vielleicht noch mehr leisten, als der Fleißige mit weniger Talent und Kenntnissen. Allein hier werden auf beyden Seiten gleiche Talente, gleiche Kenntnisse und gleicher Fleiß vorausgesetzt, und nur darauf Rücksicht genommen, wer von beyden am meisten arbeitet. Wenn hier eine Berechnung statt finden soll, so wird der Zeitaufwand der natürlichste Bestandtheil derselben, jedoch nicht der einzige seyn; denn auch die körperliche und geistige Anstrengung, die zu gewissen Amtsverrichtungen erfordert wird, muß mit in die Rechnung genommen werden.

Um nun die Frage so einfach als möglich zu machen, und dadurch ihre Beantwortung zu erleichtern, wollen wir den Geschäftsmann betrachten, wie er in seinem Collegium sitzt und referirt, den Professor aber, wie er in seinem Lehrzimmer docirt. Beyde, der Geschäftsmann sowohl als der Lehrer, müssen in diesem Fall eine geraume Zeit reden und denken; mithin körperlich und geistig arbeiten. In dieser Hinsicht scheint also zwischen beyden kein Unterschied zu seyn.

Aber der Geschäftsmann muß oft mehrere Stunden lang, und den ganzen Vormittag, ja nicht selten einen Theil des Nachmittags in seiner Kanzley sitzen, und wenn er auch nicht selbst referirt, doch das, was ein anderer Rath referirt, aufmerksam anhören, und darüber nachdenken, um seine Stimme mit Kenntniß der Sache abgeben zu können. Dieß macht allerdings einen bedeutenden Unterschied zwischen dem Geschäftsmann und dem Professor; denn während jener im Collegium sitzt, kann dieser spazieren gehen, oder sich mit gelehrten Liebhabereyen beschäftigen, die eine wahre Erholung für ihn sind.

Doch darf auch hier ein Haupt-Moment nicht übersehen werden. Es ist nehmlich, was die körperliche und geistige Anstrengung betrifft, nicht einerley, ob man einem Andern aufmerksam zuhört, oder ob man selbst spricht und denkt. In jenem Falle kann man seine Aufmerksamkeit nach Belieben spannen oder nachlassen, ohne daß für das Geschäft selbst ein Nachtheil entsteht: in diesem, muß der Lehrer, besonders, wenn er ein wissenschaftliches Pensum vorträgt, seine Denkkraft ununterbrochen, bis ans Ende der vorgeschriebenen Stunde, gespannt erhalten, wenn sein Vortrag eindringend und seinen Zuhörern nützlich seyn soll. Eine Lehrstunde kann hier mit mehr körperlicher und geistiger Anstrengung verbunden seyn, als mehrere Stunden, die ein Rath in seinem Collegium zubringt; wenigstens kann man die Arbeit nicht bloß nach dem Zeit-Aufwand berechnen, und nicht behaupten, daß, wenn der Professor Eine Stunde docirt, der Rath aber 4 Stunden referiren hört, dieser viermal mehr arbeitet als jener. Ich rede hier besonders von dem wissenschaftlichen Unterricht, den ein Lehrer gibt. Da aber die höhere Philologie

viele und mannichfaltige Kenntniſſe erfordert; ſo wird in dieſer Hinſicht zwiſchen einem akademiſchen Lehrer und einem Lehrer an einem obern Gymnaſium kein eigentlicher Unterſchied ſeyn. Auch haben bekanntlich mehrere Profeſſoren an obern Gymnaſien rein-wiſſenſchaftliche Penſen.

Aber, wendet man ferner ein, der Rath muß, wenn er ſeine Canzley verlaſſen und zu Mittag gegeſſen hat, ſich bald wieder an ſeinen Arbeitstiſch ſetzen, ſeine Akten leſen, um daraus, bey der nächſten Sitzung, ſeinem Collegium referiren zu können. Dieß iſt allerdings ein neuer, mit Geiſtes-Anſtrengung verbundener Zeit-Aufwand. Allein auch der Profeſſor muß ſich auf den zu gebenden Unterricht vorbereiten; und dieſe Vorbereitung wird ſelbſt alsdann noch nöthig ſeyn, wenn er ſeine Hefte ausgearbeitet hat. Dieß iſt nicht nur bey dem Lehrer, der eine Wiſſenſchaft vorzutragen, ſondern auch bey dem, der einen claſſiſchen Autor zu erklären hat, unumgänglich nothwendig, wenn beyde ihren Unterricht gewiſſenhaft und mit Nutzen geben wollen. Ich wenigſtens erinnere mich, daß, als ich in der ehemaligen Karls-Akademie, neben der Philoſophie, auch ein philologiſches Penſum hatte, ich mich jedesmal auf daſſelbe, und namentlich auf den Livius vorbereiten mußte.

Noch iſt zu bemerken, daß einige Profeſſoren an obern Gymnaſien die lateiniſchen, griechiſchen, deutſchen ꝛc. Compoſitionen der Schüler zu Haus corrigiren müſſen; welches für dieſe ſehr nützlich, für den Lehrer aber ein eben ſo unangenehmes als zeitraubendes Geſchäft iſt.

Der Profeſſor muß ferner fortſtudieren, und mit der in ſein Fach einſchlagenden Litteratur fortſchreiten. Dieß verurſacht ihm einen neuen Zeit-Aufwand. Zwar

wird auch der Geschäftsmann, wenn ihn sein Fach interessirt, nicht stillstehen, und seine Kenntnisse durch Bekanntschaft mit der neuen Litteratur zu erweitern suchen. Allein das gehört doch eigentlich nicht zu seinem Amt, und wird von ihm nicht so, wie von dem Professor, gefordert. Wie viel Zeit hat nicht ein Professor der Philosophie in neuern Zeiten auf das Studium der Kantischen, Fichtischen, Schellingischen, Jacobischen u. s. w. Philosophie anwenden müssen, bis er sie so weit verstehen lernte, daß er seine Zuhörer damit bekannt machen konnte! So gering auch der Nutzen, den er aus diesen Systemen zog, seyn mag (wie er denn, leider! sehr gering ist); so gehörte es nun einmal zu seinem Fach, und, so zu reden, zu seinem Handwerk, sie zu studiren. Um das alles bekümmert sich der Geschäftsmann wenig, oder nur so viel, als ihm beliebt. Was liegt z. B. einem Ober-Tribunalrath oder einem Ober-Justizrath daran, daß von einem Schriftsteller ein neues naturrechtliches Prinzip aufgestellt, und das Naturrecht anders als bisher begründet und vorgetragen ist? Er hat sein Naturrecht, und vielleicht ein besseres, als das neue, schon längst im Kopf. — Was bekümmert sich der Finanzrath um die neue Theorie, die über die Verwaltung der Finanzen im Staat erschienen ist, und die er gar nicht nöthig hat, um sein Amt gut zu versehen? Wenn er ein solches Werk liest und studirt; so ist es eine Art litterarischer Liebhaberey, die lobenswerth, aber zu seiner Amtsführung nicht nothwendig ist. Der Professor hingegen muß, vermöge seines Berufs, das Neue lesen und studiren, und sich zu diesem Ende die neuen, in sein Fach einschlagenden Bü-

cher anſchaffen. Dieß führt mich auf ein neues Moment, das bey der vorliegenden Frage in Betracht kommt.

Wir wollen zugeben, daß der Geſchäftsmann im Ganzen mehr zu arbeiten hat, als der Lehrer an einer höheren Lehranſtalt; ſo iſt er auch für ſeine Arbeit mehr belohnt als dieſer. Dieß gilt beſonders in Anſehung der Profeſſoren am obern Gymnaſium in Stuttgart. Das Gehalt eines ſolchen Lehrers betrug bisher ungefähr 1200 Gulden *). Der Rath eines Königl. Collegiums hingegen hat, im Durchſchnitt genommen, 2000 Gulden. Dieß macht einen großen Unterſchied. Mit 2000 Gulden kann man in Stuttgart leben; mit 1200 Gulden wird man daſelbſt, zumal bey den hohen Hausmiethen, mit einer Familie nur kümmerlich leben können, und gezwungen ſeyn, ſich durch Nebenarbeiten einen neuen Verdienſt zu machen. Hiedurch wird, wenn je der Geſchäftsmann vermöge ſeines Amts mehr arbeiten ſollte als der Profeſſor, der dißfallſige Unterſchied zwiſchen beyden ſich aufheben, und jener wird dieſen gewiß nicht beneiden. Die Profeſſoren am obern Gymnaſium würden ohne Zweifel bereit ſeyn, wöchentlich mehr Stunden zu übernehmen, wenn ſie beſſer beſoldet wären; aber für ihren gegenwärtigen Gehalt glauben ſie genug zu arbeiten.

Noch muß ich einen Unterſchied zwiſchen den Profeſſoren an der Univerſität und denen am obern Gymnaſium in Hinſicht auf ihr Einkommen bemerken. Nicht nur ſind jene größtentheils beſſer beſoldet als dieſe, ſondern ſie dürfen auch für ihren Gehalt keine, oder nur wenig Lehrſtunden geben; die meiſten ihrer Lectionen (Collegien genannt) werden ihnen von ihren Zuhörern beſonders bezahlt; wodurch ihr Einkommen bedeutend erhöht wird. Die Profeſſoren am obern Gymnaſium hingegen

*) Nun hat des Königs Majeſtät dieſen Gehalt auf 1400 Gulden gnädigſt erhöht.

müſſen für ihren Gehalt für 1200 Gulden (worunter auch die Claßgelder begriffen ſind) wöchentlich zwölf Stunden geben; und wenn ſie ſich ein größeres Einkommen verſchaffen wollen, ſo müſſen ſie noch Privat-Unterricht geben, mithin mehr arbeiten. Dieſer Vorzug der Univerſitäts-Lehrer vor den Lehrern an obern Gymnaſien iſt übrigns gar nicht unbillig, denn jene haben größtentheils wiſſenſchaftliche Penſen, deren Vortrag doch immer mehr körperliche und geiſtige Anſtrengung erfordert, als der Sprach-Unterricht. Ich führe daher dieſes bloß an, um zu zeigen, daß auch in dieſer Hinſicht die Profeſſoren an obern Gymnaſien nicht zu beneiden ſind.

Dieſe Reflexionen werden, wie ich hoffe, hinlänglich ſeyn, um die Meynung, die gewiſſe Perſonen von der gewöhnlichen Lage der Profeſſoren an obern Gymnaſien haben, herabzuſtimmen, und ſie zu überzeugen, daß man die Talente, Kenntniſſe und Arbeiten eines Lehrers an einer höheren Lehranſtalt, eben ſo wenig als die eines Geſchäftsmannes mit der Elle meſſen kann.

Sechste Abhandlung.

Zeitanſichten.

Von

F. L. Bührlen.

Bonaventura.

„Ewig wälzt ſich der Strom der Geſchichte fort; vom Orient kommt er, zum Weſten fluthet er. Reiche entſte-

hen, oft aus ſchwachen Keimen. Sie wachſen, blühen, vergehen. Jetzt aber iſt es an der Zeit, daß die Völker ihre herrliche Wiedergeburt feyern. Laßt auch uns eingreifen in die Speichen des gewaltigen Rades, und ſeinen Umſchwung befördern. Laßt uns auch die andern, die unſerer Anſicht zugereift ſind, dazu ermuthigen. So wird nach und nach das Leben, wie die erleuchteten beſſeren Menſchen es wollen. Denn jetzt oder nie ſind die Volksrechte geltend zu machen. Die edelſten Geiſter ſagen den Nationen, was ſie von ihren Obern und Führern verlangen können. Das Jahrhundert iſt in Geburtswehen; laßt Geiſt und Thatkraft ihm zur Seite ſtehen. Endlich muß die große Kluft zwiſchen Idee und Wirklichkeit, Schule und Leben, Anſpruch und Befriedigung, Wunſch und Erfüllung verſchwinden, und wo nicht die goldene Zeit, doch eine gute Zeit, wie ſie jeder Gebildete, jeder Freund der Menſchheit in ſeinem warmen Herzen trägt, eintreten. Wir können, was wir wollen, und die Kräftigen ſind die Menſchheit."

Priskus.

„Du ſieheſt lauter Geſchichte, würdiger Bonaventura! wo ich wenig oder keine erblicke. Die Formen wechſeln, der Menſch bleibt, wie ſein Boden. Ja ſelbſt die alten abgenützten Formen kehren wieder."

„Die Völker ringen ein Viertel-Jahrhundert blutig mit einander um die höchſten Ideen und Intereſſen; erſchöpft legen ſie endlich die Waffen nieder, und ziehen mit der ſanften Feder das Reſultat."

„Den Kraftverluſt, die Narben haben ſie zum Voraus. Vom Errungenen wird ihnen wenig zu Theil. Es gehet darauf, um die Koſten des Verbandes, der Volkswun-

den, der Rekonvaleszenz, des Auswetzens der Scharten zu bezahlen.“

„Uebrigens wissen die Nationen selten recht, was sie eigentlich wollen. Sie glauben nicht viel genug verlangen zu können, und jeder möchte doch im Grund nur seinen Eigennutz, seinen ungezähmten Willen auf den Thron setzen.“

„Laß einen Menschen wollen, so verlangt er gewöhnlich Uebermäßiges, Unvereinbares, oft Unmögliches; während er sich in seinem gewohnten Leben mit dem Nothdürftigen zu behelfen weiß. Und mehr kann wohl auch der mildeste Völkerhirte der Menge nicht gewähren.“

„Andererseits ist mir, lieber Bonaventura! dein Eingreifen in das Rad der Zeit mit Rede und That nicht viel mehr, als der Eigensinn eines Begriffs, der Enthusiasmus einer fixen Idee. Dir ist die Wirklichkeit niemals recht, weil sie deiner Ansicht nicht gleich sieht, deinem vorgefaßten Bilde nicht entspricht, weil sie nicht dein Werk ist. Du würdest so lange an der Welt meistern, bis sie das Gepräge deines Wahns an sich trüge.“

„Vergiß aber ja nicht, daß der Einzelne das Ganze selten begreift, daß er es nicht durch stehende Begriffe, durch ein starres System, oder durch aufflammende Ideen soll bilden und lenken wollen. Regiere und führe, wessen Beruf es ist; er steht im Mittelpunkt, für jeden andern durchschneiden sich die Linien in wunderlichen Winkeln. Auch jener wird genug zu thun haben, die Gegenwart, die dringende Nothwendigkeit zu verstehen, auf sie und durch sie zu wirken. Thun wir Andern das Tägliche und Nächste. Denn am meisten haben in allen Zeiten diejenigen Unheil angerichtet, die sich fälschlich zu etwas Großem berufen glaubten, die über ihren Horizont hinaus geschäftig waren.“

Eutropius.

„Ihr habt wohl beyde recht, liebe Freunde! wenn ihr nur in euren Behauptungen einander etwas nachgeben wollt. Es geschieht lauter Neues unter der Sonne, oder auch — nichts Neues — wie man es eben nimmt.“

„Form ist der Umriß, die Oberfläche des innern lebendigen Wesens, und dem Wechsel der Form liegt stets eine Veränderung des Wesens zum Grunde, geht ihr vorher, oder er hat sie zur Folge.“

„Wenn man so den Einzelnen ins Auge faßt, so merkt man kaum, daß die Welt fortrückt. Der ackerbauende Mann, der Taglöhner, der Sklave, der Dienstbote, zum Theil auch der Handwerker und Geschäftsmann sind fast immer und überall, wie sie vor hundert und tausend Jahren gewesen. Und doch, wer wird läugnen, daß eine andere Zeit und Verfassung dieselbe Nation gleichsam umwenden könne?“

„Man könnte hiebey an einen wogenden Strom denken. Jede Welle fällt in sich selbst zurück — wird Priskus sagen. — Das Gewässer bewegt sich aber doch unausgesetzt fort — wird ihm Bonaventura erwiedern.“ —

„Man erinnere sich an das alte und an das jetzige Griechenland; ebenso an Sizilien, Italien. In den Lebens-Elementen, in den einzelnen Erscheinungen des Daseyns und seiner Behandlung bleibt freilich der Mensch — Mensch; aber was sich aus diesen Elementen aufrichtet, der Bau der Gedanken, des Gefühls, mit welchen der Mensch sein Leben im Ganzen, das seines Volkes, seiner Zeit umfaßt — sie sind in jeder Epoche des Völkerlebens anders, und über jedem Zeitraum schwebt ein Geist, der auch die einzelnen Momente des

einzelnen Menschen durchdringt, und den kaum eine Folgezeit ganz zu begreifen vermag."

„Aber ist die Verfassung eines Volkes, diese Construction seines Lebens ein Menschenwerk, oder ist sie ein Zeitereigniß, ein Theil des Geschicks der Nation, so daß die Lenker und Führer im Grund selbst durch die Gewalt der Ereignisse Gelenkte sind?"

„Was hilft ferner eine wohlberechnete Einrichtung, wenn die Nation mit ihrem gewohnten Leben und Denken, mit Sitten und Begriffen, als zähe Masse in ihrem langsamen Entwicklungsgang dieser widerstrebt? Nehmen die Menschen nicht alles, was noch so gut und schön gemeint und berechnet ist, nach ihrem verwöhnten, verderbten Sinne, und schleppen das Beste nach einiger Zeit in das ausgefahrene Geleise des Mißbrauchs hinein?"

„Dennoch muß man nie versäumen, das Bessere einzuführen, wenn die Zeit dazu reif erscheint; man muß glauben, die Welt könne steigen, damit sie nur nicht falle. Im Tret-Rade wird, indem man aufwärts zu schreiten meint, in der nehmlichen Höhe das ewig gleiche Geschäft betrieben."

„Das Alte kann eigentlich nie ganz wiederkehren, weder das Gute, noch das Schlechte. Was geschieht, ist stets ein Neues, nie Dagewesenes. Diejenigen in der Nation, die einer höhern Idee, eines reichern, reinern Enthusiasmus fähig sind, sollen dazu beytragen, daß das Gute zum schnellern Durchbruch komme. Denn indem die Weisen das Rechte wollen, die Thätigen es ins Werk zu setzen suchen, geschieht endlich, trotz allen feindlichen Gegenwirkungen — das Rechte."

„Aber jeder falsche Enthusiasmus, jedes Einführen einseitiger Ansichten ins Leben schadet eben so sehr als Gemeinheit, roher Eigennutz, und anarchische Wuth des

Pöbels, kein Schallegrif, keine Spitzmarke sind, kein scholastischer Witz, kein romantischer Kitzel ist nötig, das Heiligste — das Leben der Nation zu organisiren."

Bisella.

„Du sagtest, jene Bauern haben Recht. Ich bezweifle aber, keiner hat Recht, denn ihre Behauptungen haben das rechte Maaß überschritten, und waren somit in der Wurzel falsch."

„Noch eher könnte ich Dir, der Du ihre Ansichten vermitteln wolltest, Recht geben, wenn Du nicht ein Mensch wärest, wie sie auch ist, der das rechte so fest, wenn Du in meinem Sinn eingehen willst, behaupten: Nur Eines hat Recht; — Du — natürlich das Leben."

„Der Wahrheit näher steht der Mensch nur durch Selbsterretten, durch Einschränkung eines jeden Behauptung, damit sie nicht ganz zerreißen, ganz mit der Sache zusammenfallen, so vollständig werden wolle."

„Ein Wirrer mit Worten, mit Begriffen ist immer in gewissen Macht ein Wirrkopf, wenn jener Begriff, jenes Wort bedeutungs einen Irrthum, insofern sie ab- und ausschließen, und in unendlichen Widersprüchen verschwommen und verschwommen ist."

„Reden wir über Einzelnes, Gegebenes, über bestehende Institutionen rc. so stehe hier allgemeiner Satz dort. Und doch begegnet man täglich und stündlich diesen und den Allgemeinheiten über Individualität, über das Jetzt und Hier, als ließe sich Rauch mit derselben Klugheit umfassen."

„Jetzt und hier Fassen Maaß an die Meinungen des Lebensdrauses legen, verfassen wir sicher, unsere Vorstellungen, wie ein wichtiges Dach festem morschem Land

zu überlassen. Der allgemeinen und unbestimmten Redensart möge immer weniger werden; unsre Wort, unsere That seyen Wort und That zu ihrer Zeit. Ein Wort, das reden soll, das ausdrücket, auch Eine That, die wohlerzogene, durch die sinnliche gebotene, bewirkt das Gute.“

„Der Mensch thue sich nichts auf überflüssige Weisheit zu gut, sie ist oft zum Unheil — der Welt und ihrem Besitzer. Lasst uns den Himmel bitten, daß er uns das rechte Maaß, den rechten Blick, die rechte Kraft verleihe.“

„Jener Tag hat seinen Irrthum, jede Stunde ihren Irrthum, jeder Augenblick ist sein eigener Irrthum. Zu haben ist, wenn es nicht verdrießt, stets einzelnden, während andere, die sich weise dünken, eigentlich im Irrthum beharren.“

„Ist aber einer von euch zum Meister, zur Einsiedlung, zur Unterrichtung erwählt, dem möchte ich zurufen: Frage zuerst dein Wissen, dann dein Gewissen. Dieses nicht genug in Erwägung setzen, Verlange nicht nach Beschäftigungen, nach Orte, wenn nur Raum ist? Es ist jedem Platz ein anderer, und wahre es ernstlich, die Menschen wissen es nicht zu bewahren.“

„Suche das Mögliche, das Gute; das nehmt jedoch Acht, und jede Hand voraus es festzuhalten.“

„Was du aber in seinen Wirkungen und Folgen nicht hervorbringen kannst, das gib mit Vertrauen — und die Probe.“

Siebente Abhandlung.

Ueber Mysterien.

Von

X. Y. Z.

Der Mensch, so wie er in den frischen lebenathmenden Tagen der reinen unverdorbnen Naturwelt ist, voll Leben, Phantasie und Gefühl; der Mensch dieses Geistes kann nicht anders, er muß, wenn die so herrlich wechselnde, immer neue Schauspiele darbietende Natur auf seine lebendige Sinnlichkeit wirkt, wenn sie ihm bald ihre Pracht in dem Golde der Morgensonne, bald ihre Hoheit in dem Schauer des Hains, ihre Furchtbarkeit in der Flamme des Wetters, ihre Unermeßlichkeit in dem Spiegel des Oceans vergegenwärtiget, er muß da von der Ahnung, von dem Gefühle des Daseyns ebensovieler erhabenen Kräfte, als sich ihm hehre Schauspiele entfalten, ergriffen und durchbebt werden. Jeder Zweig der Natur, jedes Element deutet ihm auf diese Art auf einen Gott in die unsichtbare Welt hinüber, dieser Gott seiner Idee mußte nun in einem Gebilde dargestellt, seine Heiligkeit mußte durch die Majestät eines ihn umgebenden Tempels verherrlichet werden.

So war die Religion der Naturwelt nothwendig Polytheism.

Schon auf diesem Standpunkte gab es einer symbolische und übersinnliche Religion. Denn der ganze Prozess, von allein von Sinnlichkeit beherrschter Mensch wird aber Vernunft dazu getrieben, in dem Kreise des Sichtbaren, das Symbol gilt ihm für die Sache, das Sichtbare für das Unsichtbare; — aber eben dadurch stößt er sich von dem Sinnlich-Darstellbaren, das nicht über ihm stand, und dem das Symbol nur eine Hinderung auf das Ende, das Sichtbare nur eine Brücke in das Gebiet des Unsichtbaren war.

Dich waren ihm Mysterien; — aber sie waren es nicht durch äußere Umordnung, sondern durch die innere subjective Bildungsstufe, auf der der Prozess unter den Religionen stand. Erwachte sein Bewusstsein, schwang er sich höher, so hörten die Mysterien für ihn auf, die Philosophie stellte ihn in die Reihe der Gewissen. Nun geschah etwas Wichtiges. Es fand irgend ein einzelner und ausgezeichneter Geist auf, der die verborgenen Grundsätze des kosmotheurgischen göttlichen Polytheism, diese zahllosen und verschiedenen, in einer Kraft, in der allumfassenden Idee eines unendlichen Wesens als in dem Centralpunkt vereinigte.

Nun entstand eine scharfe Trennung. Die Religion blieb Allen unterschieden sich dem Prinzip nach von der Religion eine andere; aber eben dieses Prinzip verschlang und zerschritt die Prinzipien der andern.

Und konnte von dieser Seite sein? Die Idee war einmal erwacht, und fand in ihrer ganzen Größe mit Flammenzügen vor seiner Seele da. Kein Zweifel, daß sie auch der Gesellschaft der Verbreitung seiner Lehren Ihre ergriff, wie er jede Seite bey einer großen Gelegenheit ergriff.

Nun konnte er von Zweyen Einen wählen. Entweder er trat mit seiner Idee öffentlich auf, und forderte

dadurch die ganze glaubende Welt, die nach Volksart an nichts so enthusiastisch als an ihren Göttern hieng, zum Kampfe mit sich heraus; oder er bildete einen heiligen Kreis von Menschen um sich, die schon von dem Lichte der Philosophie erleuchtet, durch die Zauberkraft der Ueberzeugung von Stufe zu Stufe bis an den Punkt, an dem er sie haftend wollte, emporgehoben wurden, und in deren Schooß er seine Wahrheit zur Aufbewahrung für eine reifere Nachwelt niederlegte.

Im ersten Falle wäre die Erscheinung der Idee auch ihr Untergang gewesen; natürlich also, daß er als Philosoph seine Idee in dem Heiligthum der Mysterien rettete.

So entstanden *) die Mysterien der alten Welt, deren Einrichtung und Fortdauer ihren Grund offenbar in dem Genius der allgemeinen Religion, und in dem Systeme der ganz damit verwebten Verfassung hatte.

Es geht von selbst aus der Quelle der Mysterien hervor, und ihre Geschichte bestätiget es vollkommen, daß der Inhalt ihrer Lehre vorzüglich die reine Idee des Monotheism und die Hauptsätze des praktischen Idealism waren.

Die Urwelt hatte allerdings überwiegende Gründe — diese Lehre in dem Nimbus von Mysterien zu halten, und nichts bezeugt dieß wohl kräftiger als der stete Kampf des Mosaismus, dieses ersten Versuchs, die Mysterien öffentlich zu machen, mit der sinnlichen Macht der exoterischen Religion.

Aber — ob die Gründe auch jetzt noch gelten können, wäre wohl zu bezweifeln.

Es war nehmlich eine der größten Revolutionen im allgemeinen Denksysteme der Welt, als der Christianism,

---

*) Schillers Thalia 1790. 10. Heft S. 14 u. 16.

abgesehen davon, aus welcher Quelle er schöpfte, die Lehren der Mysterien öffentlich machte.

Was bisher das Antheil weniger Auserlesenen war, das sollte nun auch — den Armen verkündiget werden.

Natürlich, daß dadurch die Philosophie einen universellen Schwung unter den Geistern bekam; und wohl möchte das Edelste der Zeit selbst aus jenem großen Phänomen entsprungen seyn.

Die Schelling'sche Philosophie, deren Sätze theils im Allgemeinen, theils selbst in besonderen Formen allerdings eine treffende Analogie mit den Mysterien der alten Welt, besonders mit den aus denselben entsprungenen Systemen der Philosophie (z. B. die Ideen Schellings mit Zoroasters, Fermers, die Reinigung mit Plato u. s. w.) haben, behauptet nun gegen diesen Publicismus, es sey nothwendig, eine esoterische Religion aus diesen Sätzen zu bilden, sie als Mysterien wieder herzustellen, um sie in reiner unverletzter Idealität zu erhalten. Aber wie? soll das angezündete Licht wieder gelöscht, die bekannte und so theure Wahrheit wieder in das dunkle Land der Geheimnisse verstoßen werden?

Hatte nicht die alte Welt, die ihre Mysterien erst gegen die exoterische Religion in den Kampf führen mußte, ganz andere Gründe dazu, als die neue, bey der die Mysterien liegend sind?

Es ist edler, die Mysterien, wo sie noch sind, zu enthüllen, das Geistige immer herrschender und allgemeiner, die Aufklärung immer vollendeter zu machen! denn dieß ist ja das große Ziel, wornach die Menschheit streben soll!

Achte Abhandlung.

Ueber die Pflicht der Bildung und Veredlung anderer Menschen.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Gleichwie die Vernunft, deren höchstes Gebot dahin geht, aus reiner Achtung für das Göttliche — überall Vollkommenheit zu befördern, und ebendamit das Reich Gottes auf Erden immer mächtiger herbeyzuführen; — gleich wie diese Vernunft dem Menschen gebietet, seinen eigenen Geist nicht nur immer mehr und mehr von den Banden der Sinnlichkeit, der Welt und den Menschen zu entfesseln, und ihm Selbstständigkeit zu geben, sondern auch die Kräfte desselben in harmonischer Verbindung so zu wecken, daß die Wirksamkeit der edelsten Kraft, der Vernunft, dadurch gefördert werde; ebenso gebietet sie auch — im Verhältniß gegen den Geist anderer Menschen, nicht nur alles zu unterlassen, was die Seele des Andern in dem Gefühle, der Erkenntniß und Ausübung des Wahren, Guten und Schönen hemmen könnte; sondern sie fordert auch von uns, die geistige Vollkommenheit Anderer nach allen Kräften und Seiten, und durch alle uns zu Gebote stehende vernünftige Mittel — thätig zu befördern.

Dieſer poſitiven Pflicht des Menſchen gegen den Geiſt Anderer wollen wir nun unſere nähere Betrachtung widmen.

Es iſt allgemeine Pflicht eines jeden Menſchen, die Keime geiſtiger Vollkommenheit, die in ſeinem Mitmenſchen liegen, zu wecken, und durch alle vernünftigen Mittel, in deren Beſitz er iſt, ſie zu immer höherer Vollendung zu führen. Die Beobachtung dieſer Pflicht ſind wir

1) dem Göttlichen, das über uns iſt, der weltbildenden und weltſchaffenden Vernunft ſchuldig. Denn nur dadurch kann ihr Reich auf Erden ausgebreitet werden, daß die geiſtige Vollkommenheit, die in dem ſterblichen Geſchlechte ſchlummert, zum Leben und zur Wirkſamkeit hervorgerufen werde. Wir ſind es

2) dem Göttlichen ſchuldig, das in uns ſelbſt iſt; denn dieſes edle Wirken für Andere entfaltet die Kräfte unſeres eigenen Geiſtes — und dadurch, daß wir Andere heben, ſteigen wir ſelbſt! Denn es entzündet ſich im gegenſeitigen Geben und Nehmen ein edler Wettſtreit, und die eigene Kraft erwacht und ſtärkt ſich in der Anwendung immer mehr. Wir ſind es aber auch

3) dem Göttlichen ſchuldig, das auſſer uns iſt, und das in ſichtbarem Glanze in der Seele unſerer Mitmenſchen wohnt. Denn dadurch können wir auf das Schönſte die Achtung erweiſen, die uns für ſie beleben ſoll; und die innere Thatſache unſeres Gemüthes, daß wir nicht von eitlem engem Egoismus, ſondern von reiner edler Humanität getrieben ſind, allein wahrhaft beweiſen. Aus jener Pflicht aber, deren Wahrheit wir aus Gründen dargethan haben, folgen viele einzelne Verpflichtungen, die wir nun näher zu betrachten haben. Die vorzüglichſten derſelben ſind folgende:

A. Wer es sich zum Zwecke setzt, die geistige Vollkommenheit der Menschheit zu befördern und zu erhöhen (sey es des Einzelnen, oder einer Gesellschaft, wie des Staates), der muß vor allem dahin streben, in der Seele der Menschheit die edleren Gefühle für Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit und Recht zu erwecken, und dadurch gleichsam den besseren Sinn, der in der Menschheit lebt, das πνευμα ἁγιον, wenn man ohne Beleidigung des Geistes der Gottheit so reden darf, in ihr zu erwecken suchen. Denn wie der Mensch fühlt, so denkt und will er auch, und eine Seele voll edler und feuriger Gefühle für das Wahre, Schöne und Gute — und ebendamit für das Göttliche, kann nur edle Früchte des Denkens und Handelns aus ihrem Grunde erzeugen! Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet ist der Dienst der Musen ein für die Humanität wichtiger Dienst. Aus diesem Gesichtspunkte war bey den Griechen der geistige Wettstreit, mit dem sie ihre olympischen Spiele verherrlichten, waren die Kunstanstalten und Akademien, wie ihre Feste; und sind in unserem Zeitalter — litterarische, artistische und religiöse Anstalten, wie z. B. die Bibelanstalt von hoher Wichtigkeit. Denn durch alles dieß, was sollte, und was soll anders geweckt werden, als das — edlere Gefühl? Wer es sich aber zum Zwecke setzt, die geistige Vollkommenheit der Menschen zu befördern, der muß auch

2) nicht nur die vorstellenden Kräfte, die den Menschengeist zieren; besonders von den niederen die Phantasie, von den höheren den Verstand, die Urtheilskraft und Vernunft zu erwecken; sondern auch in dem Gebiete des Wissens selbst Gründlichkeit, Ordnung, Deutlichkeit und Wahrheit zu befördern — mit

mit einem Worte: — er muß nach Form und Stoff dieſe Welt aufzuklären bemüht ſeyn!

Aufklärung iſt das Wort der Zeit. — Jeder will aufklären, und Jeder meint aufgeklärt zu ſeyn. Wir müſſen uns daher über den wahren Begriff und Umfang dieſes Worts zu verſtändigen ſuchen.

Bald hat man die Aufklärung darin geſucht, recht vieles oder gar Alles zu wiſſen, bald in dem Talente, ſich der herrſchenden Zeitform mit Gewandtheit anzuſchmiegen, bald darin, daß man die heiligſten Wahrheiten, die der Anker der Menſchheit auf dem ſtürmiſchen Lebensmeere ſind, entweder gerade zu verwarf — mit der vorgeblichen Behauptung: ein ſtarker Kopf bedürfe ihrer nicht; oder doch daß man ſie ſtolz bezweifelte.

Allein jeder Vernünftige ſieht, daß weder jenes Vielwiſſen, noch dieſe ſtolze Erhebung über die der Menſchheit als Gemeingut angehörigen Wahrheiten Aufklärung heißen könne.

Aufklärung beſteht vielmehr der Form des Geiſtes nach darin, daß der Menſch in ſeiner Vernunft die ewigen Grundſätze des Wahren, Schönen und Guten zum Bewußtſeyn gebracht; daß er mit ſeinem Verſtande die Weltverhältniſſe und ſein eigenes Selbſt recht deutlich begriffen habe, und daß er mit ſeiner Urtheilskraft fähig ſeye, jene allgemeinen Wahrheiten auf die concreten Fälle ſeines Denkens und Handelns treffend und richtig anzuwenden. Kurz: freies ſelbſtthätiges und geregeltes Denken macht der Form des Geiſtes nach — die ächte Aufklärung aus. Zur wahren Aufklärung wird aber auch dem Stoffe der Erkenntniß nach erfordert:

A) daß der Menſch klare, geordnete und richtige Erkenntniſſe von allem dem beſitze, was ihm als Men-

schen und als Weltbürger zu wissen nöthig ist. Dahin gehören richtige Begriffe von Gott, der Seele, ihrer Bestimmung, der Natur und ihren allgemeinsten Beziehungen, so wie von der Menschheit. Wer in diesem oder jenem Zweige der Erkenntniß ein Fremdling ist, der ist kein Aufgeklärter; denn er wandelt nicht im Lichte, sondern im der Finsterniß. — Es gehören ferner die Kenntnisse aller derjenigen Gegenstände hieher, die als Behikel und Werkzeug zum Umgange in der Welt, und zu höherer Bildung dienen, wie z. B. die Sprachen.

B. Jeder Mensch hat aber ausser jenem allgemeinen Kreise, dem er als Mensch angehört, auch einen engeren Kreis, den er sich selbst durch eine bestimmte Lebensweise, durch eine bestimmte Kunst und Wissenschaft setzt, der er sich auszeichnend widmet. Will er wahrhaft aufgeklärt seyn, so muß er sich von diesem Mittelpunkte aus nach allen Radien des Umkreises Licht zu verschaffen suchen, und nur dann ist er aufgeklärt in seinem Kreise. Z. B. Wer ein aufgeklärter Philosoph seyn will, darf sich nicht in irgend einem Systeme geradezu, als in einer Feenburg, von der er stolz auf alles andere herabsieht, niedersetzen; sondern er muß alles, was seiner Wissenschaft geschichtlich und dogmatisch angehört, kennen, und alles zu würdigen verstehen, und das Wahre überall von dem Falschen auszuscheiden suchen. Und so ist es in allen Dingen des Lebens und des Wissens.

Mithin befördern die wahre Aufklärung, welche den Verstand zu wecken, die Urtheilskraft zu schärfen, in der Vernunft die Keime der Ideen zu entwickeln, und durch Erfindungen in Künsten und Wissenschaften und freye Mittheilung der Wahrheit den Geist der Menschheit zu bewahren suchen, daß er nicht in den pontinischen Sümpfen der Unwissenheit, Trägheit und der

Menschenkinder nehme. Diese Einsicht, die Resultate, welche sie gewähret, müssen bey allen Gesetzen, Gesetz-Verbindungen, Gesetz-Ertheilungen und Gesetzbestätigungen als ein Licht scheinen — und können in keine Finsterniß die ganze Verordnung mit verwickeln.

Es scheint es sey jenen Staaten, die gesetzliche Verbindungen mit Christlichen zu befestigen, der Weg eine Verordnung auch selber einzuführen, in dem Gemüthe der Menschen die einen Theil von ihr ausmachen, Ehrfurcht zu erwecken, und diese gesetzliche Stimmung in eine Gesinnung und Thätigkeit der Gottesfurcht und der Gottseligkeit zu verwandeln. Diese Fortschritte des Staats kann gewiß auch die Gottesfurcht selbst durch die besondere Gnaden-Hülfe des unsichtbaren Gottes befördern, und dadurch zur gesetzmäßigen ermunternden Wirkung; Gesetz auf practischem Wege durch die Gesetzkraft eines unsichtbaren, geistlichen, und so die Verbindung auf diesen besonders zweyen Gebieten bestehen. Und dieses ist das wahre Mittel, wodurch sich der Zweyerley der geistigen Einheit erhalten wird, und der eines in seinem Gebiete bey.

Auch möchte wir denn die Bemerkungen, um die Gesetze bey einander, auf welche die Verbindung gesetzlicher Bestimmungen ertheilen muß, weil in diesem so viel von Einheit gesetzt wird, um davon die verschiedenen Gesetzverhältnisse zusammen und von Mitte des ganzen Gesetzes anzudeuten seyn?

Es ist klar in der Gesetzgebung, die in Absicht auf Verbindung der gesetzigen Bestimmungen sehr schwer bestimmt, angebracht darf und soll gesetzt. Denn wer weiß nicht, daß das vorgesetzte Gesetz von der Gesetzverbindung gut zu sey kann, wenn dasjenige, was zum Gesetze zum Verbinden kommen muß? Wer weiß nicht, daß es gut ist und von Nutzen zu seyn

Ideen ist, dem die angeblichen Reformatoren der Menschheit von der Welt gehuldiget zu sehen wünschen? Wer weiß es nicht, daß es gar zu vielen nicht um die Menschheit, sondern nur um ihr liebes Ich zu thun ist, dem sie durch ihre Verbesserungs-Plane etwa eine Staffel in den Tempel der Ehre und Unsterblichkeit — oder gar in den Vorhof eines besonderen Himmels zu bauen wünschten? Solche und andere Gründe sind so gar häufig der Sporn der Weltveredler; aber nur der handelt bey dem großen Werke der Weltverbesserung groß und edel, der sich selbst vergessend, wie ein Künstler, der nur in seinem Werke lebt, die Menschheit mit Liebe umfaßt, und aus edler Humanität seine Mitmenschen zu höherer ästhetischer, intellectueller und sittlicher Bildung zu erheben strebt! —

Es wird aber auch

a) in der Art und Weise, in den Personen, die die Menschheit erheben wollen, und in denen, die erhoben werden sollen, mannigfaltig gefehlt. — Es wird gefehlt in der Art — denn besonders die Enthusiasten der Aufklärung und Weltverbesserung wollen Alles ändern und Alles Alte zerstören. Denn wenn man ihren Orakelsprüchen glaubt, so ist das Alte vergangen, und es soll Alles neu auf Erden werden! Der Schutt der Vergangenheit muß hinweggeräumt werden, damit ihre Ideen in dem neuen Boden recht erblühen können. Und diese große Aenderung soll nicht still und allmählig, sondern mit Macht und Schnelligkeit geschehen, daß das Licht schnell, wie der Tag des Herrn, über die Menschheit hereinbreche!

Es wird gefehlt in den Personen, die die Menschheit erheben wollen. — Denn da will Jeder, könne er nun seinen Beruf dazu erweisen oder nicht, weiser als

die Vergangenheit und Gegenwart seyn; denn jeden lä-ßet es nach einer Stelle in dem Pantheon der Menschheit — oder doch nach einem andern Sterne, der ihm Glanz ertheile.

Es wird endlich gefehlt in den Wesen, die man ästhetisch oder intellectuell erheben, und zu einer Eminenz in Kunst und Wissenschaft potenziren will. Da wird nicht an ihre Talente, nicht an ihre Bestimmung, nicht an ihre Weltverhältnisse gedacht; nein! sie sollen alle ohne Unterschied Einen Geistesverein, gleich erhaben und vortrefflich, bilden!

Aber wer sieht nicht, daß die große Aufgabe der Welt- und Menschenveredlung nur dann gelingen kann, wenn sie mit heiliger Achtung des vorhandenen Wahren, Schönen und Guten, wenn sie mit besonnener Umsicht, von Männern gelöst wird, die von der Zeit und ihrem innern Genius dazu berufen sind; und wenn sie endlich die Weltverhältnisse achtend auch hier den Grundsatz der Angemessenheit behauptet; damit der Schwache sich nicht anmasse, den Künstler zu meistern!

3) Dieses große Werk der Menschenbildung und Menschen-Veredlung hat aber auch — mächtige Feinde und Hindernisse sowohl in als ausser dem Menschen. Bald liegt das Hinderniß im Geiste, bald im Gefühle, bald im Willen. — Dem einen fehlt es an Weisheit, der andere hat sie zu üppig und zu hoch — der eine ist kalt und gefühllos, bey dem andern hat das Gefühl einen andern Zug genommen; dem einen fehlt es an Willenskraft und Energie, den andern rufen Leidenschaften zu ganz andern Bestrebungen hin.

Auch die Weltverhältnisse, Familienbande, die Trennungen, die die Schule, Kirche und der Staat stiftet, treten oft dem edlen Werke der Menschenbildung störend

= entgegen! — Und die bittere Welterfahrung von dem Menschenundank, wie leicht ertödtet sie jenes Streben der Humanität!

Aber der wahre Freund der Menschheit und des Vaterlandes ist größer als Alles dieses. Er erkennt es, daß er es dem Göttlichen, das da über ihm, in ihm und ausser ihm waltet, schuldig ist, zur geistigen Vervollkommnung der Menschheit in seinem Kreise zu wirken; aber ebendarum strebt er mit vereinten Kräften des Gefühles, der Denkkraft und des Willens nach jenem Ziele; wohl erkennend — daß das Bewußtseyn der Pflichterfüllung und die daraus quellende Zufriedenheit der Seele werth des Bestrebens der Edleren sey!

Neunte Abhandlung.

Die Kirche, naturrechtlich betrachtet,

von

G. E. F. Fischbacher.

Schon das gröbste Gefühl verbindet dem Menschen das Denken einer über allen Endlichkeiten erhabenen Macht, und das Verlangen der Abhängigkeit, in dem er mit allen andern endlichen erscheinenden Dingen zu denselben steht. Schon das gröbste Gefühl lässt ihn auf den Glauben an Religion hin.

Sobald aber diese dunkende Verwandt erkannt, so erkennt er auch aus Gründen der Vernunft, daß ein unendlicher Geist, der das Schöpfer, Erhalter und Regent aller Dinge ist, über ihm sein; er erkennt es, daß er die höchste Liebe, solche Empfindungen des Lob zu ertragen und zu erhalten; auch seine Thätigkeit in solchen Handlungen wiederum zu ergehen, die dem Wohlwollen, in dem er zu dem höchsten Geiste steht, angemessen sind; einer solchen — sowohl zum Lobpreisen des höchsten Wesens innerlich gesinnten ist, so wie auch auch in äußerlich sichtbaren Handlungen ausdrückenden Handlungen nennen. Kant und der sittenlehrige Lehrmeister Christus geht bey seinen Aussagen gerade der Zeit so weit, daß

ren, und um diesen auszudrücken, der Trieb zum äuſseren Gottesdienste hervor.

Wenn nun dieser Trieb bey einer ganzen Gesellschaft von Menschen rege wird, und sie sich auch zu diesem besonderen Zwecke vereinigen, ihre religiösen, auf Erkenntniß und Glauben beruhenden Ueberzeugungen durch äussere Handlungen sichtbar auszudrücken, und somit die Religion in einer bestimmten Form unter sich auszuüben, so ist eine — Kirche unter ihnen da. Dieß ist der moralische Ursprung der Kirche! —

Soll aber die Kirche in der Erscheinungswelt auch ein rechtliches Daseyn gewinnen, so daß in Beziehung auf diese Gesellschaft auch äussere Rechte und vollkommene Pflichten geltend seyn können, so kann auch sie nur durch wirkliche Verträge (den Vereinigungs-, Verfassungs- und Unterwerfungsvertrag) zu Stande kommen.

Eine Kirche im moralischen Sinne ist eine bloß intelligible Gemeinschaft religiös-gesinnter Menschen, ihre religiösen Gefühle und Vorstellungen lebendig zu erhalten, und durch Handlungen ein moralisches Gottesreich unter sich zu stiften.

Eine Kirche im juridischen Sinne dagegen ist — eine auf Vertrag beruhende Gesellschaft von Menschen, die sich unter der Auctorität einer Gewalt zur Ausübung einer bestimmten Religion verbunden, und zu diesem Zwecke gegenseitig Rechte und Pflichten übernommen haben.

Es fragt sich nun: welches die Bedingungen einer Kirche im rechtlichen Sinne des Wortes seyen? und welche Rechte und Zwangspflichten die Kirche theils für sich, und in Betreff dieser Bedingungen, theils im Verhältnisse gegen andere Gesellschaften und besonders gegen den Staat habe? —

1. Zuerst kann hier die Frage aufgeworfen werden: ob eine Gesellschaft von Menschen das Recht habe, eine sichtbare, äußere Kirche zu stiften?

Diese Recht einer jeden Vereinsgesellschaft ist über allen Zweifel erhaben; denn a) jeder Mensch ist stets seiner geistigen Persönlichkeit bedacht, seine religiösen Gefühle und Ueberzeugungen in sich zu entwickeln, und beförderlich gemäß zu handeln; ebenderum darf er auch auch b) sich zur Belehrung und Ueberzeugung derselben mit andern verbinden — und auf diese Weise zur Stiftung einer sichtbaren Kirche treten. — Denn kommt c) eine solche Gemeinschaft ihre religiöse Stiftung erst darauf gründen, daß sie gewisse göttliche Verträge schließt, so muß sie auch das Recht besitzen, sich durch solche Verträge rechtlich zu constituiren, insofern dieselben mit den Rechten jener Gesellschaft außer sie verbaut sind.

II. Die Kirche besteht zu ihrer Vollstage in nie zur Sicherung ihres Bestehens theils gewisse innere, theils gewisse äußere Bedingungen.

Zu den innern gehört: a) die Bestimmung gemeinschaftlicher Dogmen, a) die Aufstellung eines bestimmten Symbols und gewisser Gebräuche, β) die Verbannung eines so beschaffenen Religionsbriefes.

a) Die Bestimmung gewisser Kirchlichen Lehrsätze (oder Dogmen) ist darum nothwendig, weil die gemeinschaftliche Gottesverehrung gemeinschaftliche Ueberzeugung der Gesellschaft erfordert. Die Ueberzeug dieser Dogmen muß nun ein rationeller, oder es muß die Bekanntung der Kirche zufolge ein übernatürlicher (göttlicher) sein, so daß sie Kirche von allen denen, die als Glieder in sie sind und sein wollen, das Recht, zu fordern, daß sie an sie glauben. Aber damit kann sie rechtlich weder einen

bländen, noch einen ewigen Glauben verlangen. Denn sie kann kein Recht haben, von dem Menschen zu fordern, von der seiner Vernunft inwohnenden Forschungsgabe in der wichtigsten Sache keinen Gebrauch zu machen; oder wenn die Vernunft diese Dogmen einmal anerkannt hat, auf die Vernunftanwendung in Betreff derselben für die Zukunft Verzicht zu leisten.

b) Was von den Dogmen der Kirche gilt, das gilt auch von ihrem Symbol und den in ihr eingeführten heiligen Gebräuchen (der Liturgie). Das Symbol ist der charakteristische durch übereingekommene Erklärung bestimmte Lehrbegriff einer Kirche, durch den sie sich von jeder andern unterscheidet. Der Zweck desselben ist theils generell, als Unterscheidungsmerkmal der ganzen Kirche und Ausdruck ihres Glaubens; theils speciell, um als feste Norm für den Vortrag der Lehrer der Kirche zu dienen. Man hat aber gegen die Zulässigkeit der Symbole dennoch mehrere Einwürfe erhoben:

1) Daß es ihrer gar nicht bedürfe, weil die Urkunden, in denen das Dogmensystem enthalten sey, vollkommen zureichen;

2) daß sie ja doch als menschliche Producte irrige Bestimmungen enthalten;

3) daß sie die Religionsvereinigung, mithin ihre Fortschritte zur Idee, und die Denkfreiheit aufhalten. Diese Einwürfe aber verschwinden, sobald man die Rechte einer Kirche in Betreff des Symboles näher ins Auge faßt.

Keine Kirche aber kann und darf ein unabänderliches Symbol aufstellen, weil ein unabänderliches Fürwahrhalten kein Gegenstand des Versprechens bey der rastlosen Thätigkeit des Geistes seyn kann. Daraus aber folgt: a) daß jede Kirche, sobald sich die Ansicht über das Symbol bey ihren Mitgliedern verändert und durch Grün-

be Ausdruck hat, und Kirche und die Gläubige hat, der Christ sei ungläubig; 2) so hat dein Glaube das Kirche und Gemeinschaft, und dadurch ist dein Glaube ein lebendiger, sondern hat er das Kirche und die Gläubige zur Verbindung die Kirche haben muß, selbst seine Kirche und private Meinung in einem vernünftigen Communio und dem Glauben aufgeben.

Darum sah auch die — Kirche in Ordnung und Ruhe gelassen. Denn Niemand hat niemand das Recht, die Gemeinschaft zu stören, denn es war Verletzung derselben, und denn es ist mit den Ketzern das nicht anders, als wenn einer, der sich an irgendein Buch oder die Kirche in seinen Sünden hat stets hält, seinen Glauben mit einem solchen Menschen ist aufgelöst hat, derselbe, welcher sich von ihm hält.

2) Der Apostel sagt auch in dem Kirche zum Ephesus — Kirche, welche Gott hat sein Wort, und Gott hat, Kirche, Kirche die Kirche hat sein Wort, Kirche, Kirche. Wo nicht Kirche, nicht ist Kirche, wo Kirche nicht ist Kirche, Kirche

diese Erklärung sowohl die Kirche selbst, als die einzelnen Mitglieder derselben als bloßes Mittel zu ihren Zwecken, also widerrechtlich behandeln würden. Man wendet zwar gegen die Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit dieser Eide ein: 1) es seye nicht möglich, mit Sicherheit einen solchen Religionseid zu leisten, weil derselbe Gegenstände des inneren Sinnes betreffe, die man nie mit vollkommener Gewißheit von sich geben könne; 2) weder die Kirche selbst noch irgend eine andere Gewalt habe das Recht, in das Innere der Menschen einzudringen und Gegenstände von den Menschen zu erzwingen, die der Gewalt nichts nützen. Allein das erste ist psychologisch unrichtig, und würde zu einem weitführenden Skepticismus leiten; das zweite aber beruht auf falschen Voraussetzungen.

III. Zu den äusseren Bedingungen der Kirche gehört die Aufstellung einer Kirchengewalt — welche im Gegensatz der politischen die hierarchische genannt wird. Denn ohne diese können die Zwecke, zu denen die Kirche berechtiget ist, nicht verwirklichet werden. Diese Gewalt aber hat folgende Rechte:

A. Das Recht, die zur Erreichung der kirchlichen Zwecke nöthigen Mittel anzuwenden. Mithin

a) das Recht, die Art, wie der Gottesdienst gehalten werden solle, zu bestimmen. Dieses Recht nennt man daher das Recht der Liturgie.

b) Das Recht die Gesetze, die zum Zwecke der Kirche nothwendig sind, aufzustellen.

c) Das Recht, die Organe der religiösen Wirksamkeit in der Kirche zu wählen. Das Recht der Ernennung der Geistlichen.

B. Das Recht der inneren Aufsicht, um zu erkennen, ob nichts ihrem Zwecke Widerstreitendes oder

denselben Zerstörendes in ihrem Kreise geschehe. Sie darf daher Leben und Lehre ihrer Mitglieder überhaupt und der Lehrer insbesondere unter ihre Aufsicht nehmen.

C. Das Recht der Beurtheilung der Uebertretung kirchlicher Gesetze und der Vollziehung kirchlicher Strafen. Dieß kann man das kirchliche Polizey- und Strafrecht nennen. Hier kann die Frage aufgeworfen werden: — welche Strafen von der Kirche rechtlich verhängt werden dürfen?

Hieher gehört mit vollem Rechte die Strafe der Excommunication. — Denn so wenig die Kirche einen zum Eintritt in ihren Bund zwingen, oder einem den Austritt aus demselben rechtlich wehren kann, so wenig kann sie genöthiget werden, die zu behalten, die sich ihren Principien nicht conformiren wollen. Sie hat vielmehr gegen solche das Recht, sie zu excommuniciren; und wenn der Verstoßene wieder in ihren Schooß aufgenommen seyn will, ihm die Bedingungen dieser Wiederaufnahme, z. B. gewisse Büßungen, die aber vernünftig seyn müssen, vorzuschreiben.

Wenn dagegen die Kirche Andersdenkende oder Abtrünnige mit Inquisition und Ketzergerichten verfolgt, so maßt sie sich eine Strafgewalt an, die ihr nicht zukommt; und wenn sie dieselbe gar mit ewigen Strafen belegt, so greift sie dadurch der Gottheit selbst in ihr richtendes Amt, und macht sich den Vernünftigen verächtlich.

D. Dagegen gehört zu ihren Rechten ferner: das Recht auf ein eigenes Vermögen, und auf freye Verwendung desselben zu ihren Zwecken. Denn ohne dieses Recht kann die Kirche ihren bisherigen Rechten

keinen Nachdruck geben; mithin — die Wohlfahrt ihrer Gesellschaft nicht bestehen. Sie hat endlich

E. das Recht, Beamte zur Vollziehung dieser ihrer Rechte zu bestimmen.

IV. Die Ausübung der Kirchengewalt kann entweder von einem einzigen Subjecte, oder von mehreren, oder von der Allheit ausgehen; jenes wäre die kirchliche Monarchie, diese letztere Formen die kirchliche Aristokratie und Demokratie.

Wird nun diese Gewalt von der die Macht ausübenden (physischen oder moralischen) Person ganz allein ausgeübt, so heißt diese Form die kirchliche Autokratie; geschieht es aber unter Mitwirkung anderer Mitglieder, so heißt es die kirchliche Synkratie.

Man kann nun die Frage aufwerfen: welche dieser Formen nach Principien der Vernunft als recht anzusehen sey? — Die Antwort ist die:

Die Bestimmung des Subjectes der Kirchengewalt hängt bloß vom Vertrage ab. Ursprünglich ist jede Kirche eine gleiche Gesellschaft. An sich gibt es weder ein kirchliches Imperium eines Einzigen, noch eine Repräsentativgewalt mehrerer; — sondern der Natur nach ist die Kirche eine Demokratie.

Da aber diese so wenig in der Kirche als in dem Staate bestehen kann, wenn das Wohl beyder blühen soll, so muß durch den Unterwerfungsvertrag eine kirchliche Monarchie oder Aristokratie begründet werden.

Da aber nichts leichter ist, als daß der kirchliche Autokratismus zu einem geisttödtenden Glaubens-Despotismus entarte, so muß die Ausübung der Kirchengewalt die synkratische Form annehmen. Denn wiewohl diese Gewalt schon der Idee nach eine durch den Zweck der Gesellschaft eingeschränkte Gewalt ist, so muß sie es

doch auch in der Realität dadurch werden, daß sie durch den Verfassungsvertrag eine synkratische Form erhalte. Dieß geschieht dadurch, daß dem Repräsentanten der Kirchengewalt durch Vertrag ein Verein einsichtsvoller Männer an die Seite gestellt wird, die durch ihre (theils negative theils positive) Einwilligung zur Ausübung der kirchlichen Gewalt mitzuwirken befugt sind. Zu weit ausgedehnt aber wäre diese Synkratie, wenn, wie Krug (in seiner Rechtslehre S. 515.) will, jedem selbst dem geringsten Laien die Freyheit gelassen würde, in eigentlichen Religionssachen seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen.

V. Noch ist das Verhältniß der Kirche zu dem Staate zu betrachten.

Kirchen- und Staatsgewalt können entweder vereiniget oder getrennt seyn. Nur dieses ist der Vernunft angemessen — weil sonst der von der Kirchengewalt Bedrängte den Schutz der Staatsgewalt nicht ansprechen könnte.

Staat und Kirche — sind auch sehr verschieden, theils durch ihre Zwecke, theils durch ihr Verhältniß der Unterordnung, das die Vernunft fordert.

Denn der Staat hat nach der Vernunft das Majestätsrecht über die Kirche, d. h. er hat das Recht, alles, was dem Staatszwecke nachtheilig ist, oder denselben gar zerstörte, zu verbieten. Kraft dessen kommt ihm

1) die aufsehende Gewalt über die in der Kirche wirkenden Personen und Handlungen zu. In diesem Sinne ist der Regent summus episcopus.

2) Das Reformationsrecht, d. h. die Aufnahme der Kirche und Religionsübung aus dem Gesichtspunkte des Staatszweckes zu bestimmen; und sie, wenn sie nicht damit bestehen kann, aufzuheben.

Dagegen geht die Beschaffenheit ihrer Dogmen und Gebräuche, wenn sie nicht mit dem Staatszwecke collidirt, den Staat als solchen nichts an.

Der Staat hat dagegen auch

3) Die Verbindlichkeit, keiner mit seinem Zwecke in Harmonie lebenden Kirche seinen weltlichen Schutz zu entziehen. — Vielmehr wird er alle Glieder solcher Kirchen (wenn er aufgeklärt ist) das active Bürgerrecht und die Vortheile desselben in gleichem Umfange genießen lassen.

VI. Jede Kirche kann ihr Symbol ändern, und wenn dieß durch den einstimmigen Willen aller geschieht, so hört die Kirche factisch und rechtlich auf. Zu dieser Aenderung ist aber auch die Mehrheit der Mitglieder hinreichend; wodurch neben der alten eine neue Kirche entsteht.

Diese neue Kirche erhält ihre ursprünglichen Rechte. Was in Ansehung der hypothetischen gelte, das hängt von den schon bestehenden Verträgen ab.

ized by Google

Inhalt
des
zweyten Heftes.

1. Das Uebel. Ein Beytrag zur Lebens-Philosophie, von F. L. Bührlen . . S. 143
2. Betrachtungen über die von Eschenmeyer aufgestellte Theorie der Vermögen der menschlichen Seele, von Prof. Fischhaber — 204
3. Philosophische Untersuchung der Beweisgründe für und wider den Selbstmord, von demselben . . . . . — 230
4. Ist dem Menschen in keinem Falle erlaubt, einen andern Menschen als bloßes Mittel zu gebrauchen? von Geh. Hofrath J. C. Schwab — 248
5. Wer arbeitet mehr, der Geschäftsmann oder der Professor? von demselben . — 253
6. Zeitansichten, von F. L. Bührlen — 259
7. Ueber Mysterien, von X. Y. Z. . — 266
8. Ueber die Pflicht der Bildung und Veredlung anderer Menschen, von Prof. Fischhaber — 270
9. Die Kirche, naturrechtlich betrachtet, von demselben . . . . . — 279

Ph. 1
182 pf

Zeitschrift für die Philosophie.

Herausgegeben von

M. G. C. F. Fischaber,
Professor der Philosophie am Königl. Obern Gymnasium zu Stuttgart.

Drittes Heft.

Stuttgart,
bey J. H. Steinkopf.
1820.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Siebente Abhandlung.

Caſuiſtiſche Frage,

die Bombardirung Kopenhagens durch die Engländer im J. 1807. betreffend.

Vom

Geh. Hof-Rath J. C. Schwab.

Unſere Leſer erinnern ſich wohl noch der Bombardirung der Stadt Kopenhagen im J. 1807., wodurch die Engländer den König von Dänemark zwangen, ihnen ſeine Flotte zu überliefern, damit ſie nicht in die Hände der Franzoſen gerathen, und ſodann gegen England gebraucht werden möchte. Dieſe Handlung wurde damals in Deuſchland ziemlich allgemein, als ein empörender Gewaltſtreich gegen einen neutralen und unabhängigen Staat getadelt, und ſelbſt im Engliſchen Parlament (wo übrigens die Majorität die Maaßregel der Regierung gut hieß) fanden ſich Perſonen, die ſie mißbilligten, und öffentlich

sagten, daß England dadurch seine moralische Würde in der Welt verloren habe *).

Wer die Politik von der Moral trennt, und zwischen beyden eine scharfe Grenzlinie zieht, wird mit der Frage: ob die Engländer hiebey Recht oder Unrecht thaten? bald fertig seyn. Er wird ohne Zweifel sagen: nach der Politik hatten sie Recht, nach der Moral aber Unrecht. Diese Auflösung oder vielmehr Zerhauung des Knotens gefällt mir nicht, weil ich die Meynung, daß die Politik etwas von der Moral ganz Verschiedenes sey, so allgemein sie auch seyn mag, für unrichtig und für höchst schädlich halte; welches hier zu zeigen nicht der Ort ist. Ich will daher, um die Frage: ob die Engländer bey der befragten Handlung Recht oder Unrecht thaten, der Entscheidung näher zu bringen, sie von den politischen Umständen entkleiden, und mir folgenden analogischen, bloß in das Privat-Recht einschlagenden Fall denken:

„Mein Feind, der mir an Stärke gleich, wo nicht überlegen ist, geht auf mich los, um mich anzugreifen,

---

*) Archenholz schildert in seiner Minerva das Bombardement von Kopenhagen als eine Greuelthat, wovon man in der Geschichte kein Beyspiel habe; sagt aber doch, daß ihm viele, theils unterzeichnete, theils anonyme Schreiben zugekommen seyen, worin ihm wegen seiner Tadelsucht gegen die Englische Regierung Vorwürfe gemacht wurden.

zu berauben, und vielleicht gar zu tödten. Er ist nicht bewaffnet, wenigstens nicht so gut bewaffnet als ich; aber auf seinem Weg, und nahe bey mir, befindet sich ein Dritter, der eine sehr gute Waffe hat. Ich rufe diesen um Hülfe an, und bitte ihn, mir wenigstens seine Waffe zuzustellen, nicht um sie gegen meinen Feind zu gebrauchen, sondern nur um sicher zu seyn, daß sie nicht von meinem Feinde gegen mich gebraucht werde. Ich verspreche dem Dritten zugleich, ihm die Waffe zurückzugeben, sobald die Gefahr vorbey seyn werde. Er verweigert mir beydes. Ich sehe mit einer Art von Gewißheit voraus, daß er meinem Feind seine Waffe entweder freywillig geben, oder daß mein Feind sie ihm entreissen wird, um sie gegen mich zu gebrauchen. Da ich keinen Augenblick zu verlieren habe, so reisse ich ihm seine Waffe aus der Hand. — Thue ich dem Dritten Unrecht?"

Die Aehnlichkeit zwischen diesem Fall, und der von den Engländern gegen Dänemark genommenen Maaßregel fällt in die Augen. Daß Napoleon, der damalige Gewalthaber Frankreichs, sich alle Mittel erlaubte, um England zu Grunde zu richten, wird von keinem Unpartheyischen und der französischen Revolutions-Geschichte Kundigen geläugnet werden; und eben so gewiß ist es, daß er Absichten auf die Dänische Flotte hatte. Auch war Dänemarks politisches Betragen während des Kriegs so beschaffen, daß ihm England nicht trauen konnte, und mit Grund besorgen mußte, es möchte seine Flotte zu

der franzöſiſchen ſtoßen laſſen; wo ſodann die Engländer zwey Flotten zu bekämpfen gehabt, und da die Däniſche eine der beſten Flotten in Europa war, einen neuen harten Stand bekommen hätten. Man wird vielleicht ſagen: das war doch nicht gewiß; und ſoll man denn, bey einer bloßen Wahrſcheinlichkeit, einem Andern eine ſolche Gewalt anthun, und ihm einen ſo großen Schaden zufügen? — Hierauf läßt ſich erwiedern: daß man ſehr oft nicht nur in der Politik, ſondern auch in der Moral, nach Wahrſcheinlichkeit handeln muß, und, zumal in dringenden Fällen, nicht immer warten kann, bis man der Sache gewiß iſt. Napoleon hatte damals eine ungeheure Gewalt; und an Liſt übertraf er alle Eroberer vor ihm: zugleich war ihm kein Mittel zu ſchlecht, wenn er glaubte, dadurch ſeine Abſicht erreichen zu können. Wie? wenn er dem König (oder dem Kronprinzen) von Dänemark auf der einen Seite mit der Wegnahme von Holſtein und Schleßwig gedroht, und auf der andern mit der Hoffnung, neue Länder zu erwerben, geſchmeichelt hätte; würde dieſer nicht nachgegeben, und ſich hernach mit dem angedrohten und zu beſorgenden Verluſt ſeiner Beſitzungen auf dem feſten Land entſchuldiget haben? — Auf das konnten es die Engländer nicht ankommen laſſen.

Die Engländer — fährt man fort einzuwenden — hätten ja nur den Sund mit einer Flotte blokiren dürfen, ſo würde die Däniſche Flotte nicht haben auslaufen

können. Aber wie? wenn ein Sturm die Englische Flotte von ihrer Station weggetrieben, und der Dänischen Flotte gestattet hätte, auszulaufen? Wie oft sind die Englischen Flotten durch Stürme gezwungen worden, sich von den Französischen Häfen, die sie blokirten, zu entfernen, und den Französischen Flotten das Auslaufen zu gestatten, die sie dann aufsuchen und schlagen mußten; wobey ihnen der Sieg immer theuer zu stehen kam.

„Darf ich (schrieb mir einst der verstorbene Dyk in Leipzig, der das Bombardement von Kopenhagen sehr mißbilligte, und vielleicht den Engländern wegen ihrer Ueberlegenheit im Handel nicht hold war), meinem Nachbar sein Haus anzünden, um ihn zur Auslieferung ihm gehöriger Waffen zu zwingen, weil ich fürchte, er könne überredet oder genöthiget werden, sie meinem Todfeinde zu überliefern, zumal wenn mein Nachbar einen unbescholtenen Charakter hat, und mich aufs heiligste versichert, er werde sie meinem Feinde nie aushändigen, könne sie aber auch mir nicht anvertrauen, weil er sonst von meinem Feinde feindlich werde behandelt werden.“ — Dieß ist allerdings eine scheinbare Instanz gegen Englands Verfahren; es fehlt aber darin die Bestimmung, daß ich meinem Nachbar zuerst den Vorschlag mache, oder ihn sogar bitte, mir die in seinem Haus befindlichen Waffen gutwillig auszuliefern, mit dem Versprechen, solche ihm, wann die Gefahr für mich vorbey seyn werde,

zurückzugeben. Dieß ist ein wichtiger, nicht zu übersehender Umstand. Wenn mein Nachbar dieser meiner Bitte nicht Statt gibt, so werde ich ihn auf irgend eine Art (sey es auch durch Gewalt), zur Auslieferung der Waffen, die mir so verderblich werden können, wenn mein Feind sie erhält, nöthigen dürfen. Die Versicherung meines Nachbars, daß er seine Waffen meinem Feinde nicht überliefern werde, ist keine hinlängliche Bürgschaft für mich, da mein Feind durch seine überlegene Macht und Schlauheit schon so viele meiner Nachbarn zur Nachgiebigkeit, ja sogar zu Bündnissen mit ihm genöthigt, und sie mir zu Feinden gemacht hat. Daß, wenn mein Nachbar mir seine Waffen ausliefert, mein Feind auch der seinige werden wird, ist freylich vorauszusehen; allein in diesem Fall werde ich mich seiner annehmen, und ihn gegen unsern gemeinschaftlichen Feind vertheidigen. Gewiß würde England den Dänischen Staat gegen Napoleon vertheidigt haben, wenn Dänemark seine Flotte an die Engländer ausgeliefert, und sich dadurch die Feindschaft Napoleons zugezogen hätte. Der Erfolg hat wenigstens gezeigt, daß Dänemark, wenn es sich an England angeschlossen hätte, klüger und seinem Interesse gemäßer gehandelt haben würde.

Endlich ist auch zu erwägen, daß England damals in einer höchst bedenklichen und an Verzweiflung gränzenden Lage war. Fast alle Häfen in Europa waren ihm

verſchloſſen; faſt alle Europäiſchen Staaten gezwungen worden, ſeine Feinde zu werden. Was würde ihm am Ende ſeine große Seemacht geholfen haben, wenn keines ſeiner Schiffe mehr in irgend einen Europäiſchen Hafen hätte einlaufen können, und ſein ganzer Handel in Europa gehemmt worden wäre?

Indeſſen geſtehe ich gerne, daß es in dem vorliegenden Fall äußerſt ſchwer iſt, die Gründe für und wider genau gegen einander abzuwägen, und zu beſtimmen, auf welcher Seite das Uebergewicht iſt. Dieſe Schwierigkeit tritt immer ein, wenn unſere Erhaltung mit der Erhaltung unſers Nebenmenſchen collidirt: ſie iſt das eigentliche Kreutz der Moraliſten.

Wenn ich mich unpartheyiſch prüfe, warum ich den Gründen, die für das Verfahren der Engländer ſprechen, ein größeres Gewicht beylege, ſo iſt es das Intereſſe für die Europäiſche Freyheit, die von Napoleon auf eine ſo furchtbare Art bedroht war, und nur noch von England gerettet werden konnte. Die Neutralität eines einzelnen Staates konnte in dieſem Fall um ſo mehr als eine feindliche Stellung gegen die übrigen Staaten, die mit Frankreich Krieg führten, angeſehen werden, da zu beſorgen war, daß der neutrale Staat von dem übermächtigen und übermüthigen Frankreich bald gezwungen werden möchte, gemeinſchaftliche Sache mit ihm zu machen, und ihm die andern unterjochen zu helfen: wobey dann der neutrale Staat ſelbſt

seine Unabhängigkeit verloren haben würde. Das Letztere würde auch unfehlbar Dänemarks Loos gewesen seyn, wenn es Napoleon gelungen wäre, seinen Unterjochungsplan auszuführen, und in Europa eine Universal-Monarchie zu errichten *).

---

*) Durch die Stellung der franzöſiſchen Macht in Deutſchland nach dem Frieden von Tilſit war die Unabhängigkeit von Dänemark in der That ſchon völlig dahin, als England die Auslieferung der Däniſchen Flotte verlangte. Noch mehr aber wird dieſe Handlung, über welche ſo viel für und wider geſprochen und geſchrieben worden, dadurch vollkommen gerechtfertigt, daß die Engliſchen Miniſter durch Perſonen, die ſie auch nicht auf die entfernteſte Art compromittiren durften (weßwegen ſie über die Entdeckung ein unverbrüchliches Stillſchweigen beobachten mußten) ſichere Kunde erhalten hatten, daß Frankreich wirklich beabſichtige, die Däniſche Flotte (wie der Hr. Verf. dieſes Aufſ. bereits bemerkt hat) gegen England zu gebrauchen, was Dänemark in ſeiner damaligen Lage keineswegs hindern konnte. Die Politik Napoleons gegen Spanien und die Begebenheiten des J. 1808. werden übrigens jeden Unbefangenen ſattſam überzeugen, wie Napoleon in dieſem beſonderen Falle würde gehandelt haben.

D. V.

Erſte Abhandlung.

Von der Schwärmerey.

Von
G. C. F. Fiſchhaber.

Eines der intereſſanteſten Phänomene des menſchlichen Geiſtes — iſt unſtreitig die Schwärmerey. Was iſt Schwärmerey? Welches ſind die Geſtalten, in denen ſie ſich auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft, der Kunſt, ſo wie auf dem Schauplatze des Lebens offenbart? Welches ſind die Quellen, aus denen ſie theils in dem Geiſte einzelner Menſchen, theils in ganzen Zeitaltern und Nationen zu entſtehen pflegt? Welches ſind die vorzüglichſten Wirkungen, die ſie durch ihre Macht theils in dem Geiſte der Menſchen, theils in der äuſſern Geſtalt der Dinge hervorbringt? Durch welche Mittel kann ſie theils vor ihrem Entſtehen zurückgehalten, theils wenn ſie ſchon entſtanden iſt, wieder unterdrückt werden? — Dieſe Fragen zu löſen müßte für den Forſcher der Wahrheit ſchon an ſich den höchſten Reiz haben, wenn ſich ihm auch bey der aufmerkſamen Betrachtung der Geſtalt des Zeitalters nicht ſo viele ſprechende Züge von Schwärmerey darſtellten! —

Wir wollen es daher versuchen, unsern Lesern die Ansichten unsers Geistes über dieß interessante Phänomen der Seele mitzutheilen. Doch sollen diese Ansichten nur ein Versuch seyn, diesen Gegenstand nach den angegebenen Momenten klar zu erfassen; indem wir überzeugt sind, daß eine nach Inhalt und Umfang erschöpfende Darstellung dieser Erscheinung, so wie eine dieselbe aus den letzten Gründen vollständig erklärende Analyse zu den unendlichen Aufgaben des philosophirenden Geistes gehören.

1.

Unsere erste Aufgabe ist nun die: — den Begriff der Schwärmerey zu entwickeln und näher zu bestimmen.

Drey Kräfte sind es, die der Geist des Menschen in sich vereint, und die, wenn sie, jede in ihrer Sphäre und nach ihrer Bestimmung, gesetzmäßig angewendet werden, den Menschen zu dem hohen Ziele der Wahrheit führen.

Alle Wahrheit betrifft entweder solche Gegenstände, die wir uns vermittelst der Sinne und der ihnen nachbildenden Einbildungs-Kraft darstellen, und die wir durch Bearbeitung des Verstandes zu Erkenntnissen bilden; — oder sie betrifft solche Gegenstände, deren Daseyn in der Sinnen-Welt, obwohl dem Sinne verhüllt, der Verstand in den Erscheinungen liest, und die er, wenn gleich nirgends verwirklichet, doch als realisirbar in der Erfahrung erkennt; — oder sie betrifft endlich solche Wesen und solche Verhältnisse, die erhaben über alles Sinnliche nur durch die Vernunft, als das Vermögen, die höchsten übersinnlichen Gründe und Zwecke der Dinge zu erkennen, erreicht werden können. Auf diesem Gebiete der höheren transcendentalen Wahrheit kann aber auch das schon von

der Vernunft beseelte Gefühl, und der von ihr geleitete Wille durch seine Forderungen Zeuge der Wahrheit werden.

So lange nun der menschliche Geist sich bey dem Empfinden und Vorstellen der Gegenstände, so wie bey seinem Handeln auf die Welt — nach den Aussprüchen seiner gesetzmäßig angewandten Vermögen richtet, so ist Wahrheit in seinem Empfinden, Denken und Handeln.

Sobald er dagegen mit Beyseitsetzung und Nichtachtung dieser Aussprüche sich nur an die Stimme seines aufgeregten inneren Gefühles, und an die Bilder seiner dichtenden Phantasie hält; sobald er das, was ihm diese darstellen, für reale, objective Empfindungen und Vorstellungen annimmt, und sich in der Entwicklung seiner Urtheile und in seinem Handeln darnach richtet, so hat er die Wahrheit verloren, und sich der Schwärmerey hingegeben.

Schwärmerey — ist also derjenige Gemüths-Zustand, in welchem sich der empfindende, denkende und handelnde Mensch nicht an die Aussprüche seiner gesetzmäßig angewandten geistigen Vermögen, sondern nur an die seines überspannten subjectiven Gefühles und seiner dichtenden Phantasie bindet, und die bloß subjectiven Anregungen und idealen Bilder dieser für reale Wahrheit erkennt, und sein Urtheilen und Handeln darnach einrichtet.

Dieß ist meiner Erkenntniß nach der Charakter, dieß gleichsam der herrschende Geist, der sich in allen Erscheinungen der Schwärmerey offenbart, sie mögen Namen haben, welche sie wollen.

2.

Welches sind aber die Gestalten, in denen sich die Schwärmerey auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst, und dem Schauplatze des menschlichen Lebens offenbart?

Dieß ist die zweyte Frage, die wir nun zu beantworten haben.

In dem Leben offenbart der Mensch seine Wirksamkeit auf der einen Seite durch Anschauen und Denken auf der andern durch ein von Regeln und Gesetzen geleitetes Handeln.

In der Kunst zeigt sich der Geist schöpferisch. Er bildet vermittelst der Phantasie aus dem Stoffe der Sinnen-Welt theils nach den freygebildeten Begriffen der Urtheils-Kraft, als den Vorbildern des Werdenden, theils nach den ewigen Urbildern der Vernunft seine idealischen Erzeugnisse.

Die Wissenschaft ist das Reich der Erkenntniß. Sie strebt theils durch Abstraction und Reflexion der Denk-Kraft oder des Verstandes, theils durch die Erweckung und Entwicklung der Grund-Wahrheiten der Vernunft die Gründe, das Wesen, die Verhältnisse und Zwecke der Welt zu erforschen.

Wenn nun der Geist in dem Leben, in der Kunst und Wissenschgft die Gesetze der Vermögen, die ihn auf jedem dieser Gebiete leiten sollen, sorgfältig achtet und befolgt, — so erhalten seine Anschauungen und Handlungen, seine Kunstgebilde und Erkenntnisse das Gepräge der Wahrheit und den Charakter der Richtigkeit; sobald er sich dagegen einseitig der Macht seiner überspannten Gefühle und den Bildern seiner ungezähmten Phantasie hingibt, so entstehen ebendaraus die mannigfaltigsten Arten von Schwärmerey des Lebens, der Kunst und Wissenschaft. —

3.

In dem Leben offenbart der Mensch seine Wirksamkeit auf einer Seite durch die Bildung einer bestimmten

Mit d. und Wiederholungszeichen, und die andere mit Noten, welche nur einen Theil des Tones angeben, und mit Pausen, welche den andern Theil des Tones bedeuten, so ist die Taube der Glocken, d. h. die Glocke, welche den Ton angibt, mit Noten, und die Glocken, welche den andern Theil des Tones angeben, mit Pausen bezeichnet.

Wenn nun die Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Noten bezeichnet sind, gleich ist der Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Pausen bezeichnet sind, so ist der Ton, welcher durch die Glocken, die mit Noten bezeichnet sind, angegeben wird, gleich dem Tone, welcher durch die Glocken, die mit Pausen bezeichnet sind, angegeben wird.

Wenn nun aber die Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Noten bezeichnet sind, nicht gleich ist der Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Pausen bezeichnet sind, so ist der Ton, welcher durch die Glocken, die mit Noten bezeichnet sind, angegeben wird, nicht gleich dem Tone, welcher durch die Glocken, die mit Pausen bezeichnet sind, angegeben wird.

Wenn nun aber die Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Noten bezeichnet sind, nicht gleich ist der Zeit der Schwingungen derjenigen Glocken, welche mit Pausen bezeichnet sind, so ist der Ton, welcher durch die Glocken, die mit Noten bezeichnet sind, angegeben wird, nicht gleich dem Tone, welcher durch die Glocken, die mit Pausen bezeichnet sind, angegeben wird.

Naturals, an den weltbewegenden Hebel von Umsand, an den herkulischen Zapfen von Lapala und Skulche Schwärmerey?

Zu den Erscheinungen der praktischen Schwärmerey gehört

a) die in das eigene moralische Thun des Menschen eingreifende und eben darum ingeonante sittliche. Der Mensch ist zur Harmonie bestimmt, und sie soll das höchste Gesetz des Menschen im Denken und Handeln seyn. Wenn nun der Mensch sieht die Voraussetzung für das Höchste zu achten, sich von den Bildern seiner Phantasie und der Macht seiner sinnlichen Gefühle so sehr hinreißen läßt, daß er die Welt für das Einzen-Vorhandene ansieht, dessen Thema zu genießen er für sein höchstes und einziges Ziel achtet — so befindet er sich eben damit in dem Grundsatze Zustande der sinnlichen Schwärmerey. Aber wenn der Mensch seinen Beruf zur Harmonie und geistiger Vollendung nicht wissentlich; aber statt durch freudige Erfüllung des Vernunft-Gesetzes der Verleugnung nachzuarbeiten, höher und göttlicher als Andere zu werden, sondern sogar schon zu syn wähnt; wenn er alles Mist entlagend nur in dem Geistigen lebt und webt — indem die Materie in so nicht achtet sey, als der Kerker der Seele; aber wenn er, um vollendeter zu werden, sich sein eigenes Dasyn durch asketische Übungen zur Pein macht, so befindet er sich ebenfalls in dem Zustande der beschaulichen und büßenden Schwärmerey.

3) Zu den Erscheinungen der allgemeinen praktischen Schwärmerey gehört ferner — die sectirische.

Unter Menschen zu leben, und durch Umgang mit Menschen menschlicher zu werden, ist des Menschen Bestimmung und Ziehen. Dieß zu sichern aber soll der Mensch sowohl bey der Wahl der Gesellschaft, als im

er sich anschließt, als bey der Schätzung ihres Werthes dem Urtheile der Vernunft folgen.

Sobald er dagegen bey der Schätzung dieses Werthes und der dadurch bestimmten Wahl der Gesellschaft nur den Eingebungen seiner entflammten Phantasie und dem Feuer seiner Gefühle und Leidenschaften folgt, gibt er sich der sectirischen Schwärmerey hin. — Es ist klar, in welch' zahllosen Gestalten diese Art der Schwärmerey des Lebens bey der unendlichen Menge menschlicher Berührungen erscheinen könne. Vorzüglich gehören dahin die Schwärmereyen der verschiedenen Secten der Schule, Kirche und des Staates. Redende Beyspiele dieser Schwärmerey in unserem Zeitalter sind und waren die Pestalozzianer, Fichtianer, Separatisten, Jacobiner, Napoleonisten, Ultraroyalisten, und wie diese Aner und Isten alle heißen.

Zu den Erscheinungen der practischen Schwärmerey gehört

4) noch diejenige Art, die man vielleicht die practisch-physische nennen kann. Sie besteht darin, daß der Mensch bey seinem Handeln auf die Natur gewisse Wirkungen von solchen Gründen erwartet, von denen sie nach den durch Erfahrung und Verstand bestätigten und geprüften Natur-Gesetzen nicht erwartet werden können; — indem man sich bloß durch dunkle Gefühle und Einbildungen zu solchen grundlosen Erwartungen hinreißen läßt. — Diese Art von Schwärmerey gränzt daher mit dem Aberglauben ganz nahe zusammen. Wer kennt nicht die unzähligen Wege, auf denen die Phantasie der Schwärmer bald durch Hülfe des Magnetismus, bald durch andere abentheuerliche Mittel in das Dunkel der Zukunft einzudringen; wie sie mit unsichtbaren bald guten, bald bösen Wesen in Verbindung zu

kommen, wie sie sich durch magische Mittel gegen geheime und gefährliche Feinde und Uebel zu schützen, und sich auf wundervolle Weise in den Besitz großer Schätze zu setzen trachtete?

Dieß sind nun die vorzüglichsten Gestalten, in denen sich die Schwärmerey auf dem Schauplatze des practischen Lebens offenbart.

4.

Auch die Kunst hat ihre Schwärmereyen, und kann durch die Einflüsse derselben entstaltet werden.

Sie ist in dem edleren Sinne des Wortes die Tochter der von den Ideen der Vernunft belebten und in ihren Bildungen geleiteten Dicht- und Gefühls-Kraft. Wenn sie jenen folgt, ist sie herrlich und schön. Sobald dagegen der Geist des Künstlers sich in seinen Schöpfungen dem bloßen Spiele seiner erhitzten Phantasie und dem Eigensinne seiner individuellen Gefühle mit Verachtung der Anforderungen des reinen Geschmacks überläßt, so nehmen seine Werke das Gepräge derjenigen Schwärmerey an, die man bezeichnend die ästhetische nennen kann. Es wäre leicht zu zeigen, daß auch diese Gattung der Schwärmerey nach den Arten der verschiedenen Künste sich in mannigfaltigen Gestalten offenbare. Doch um nur Eines anzuführen, das vielleicht zeitgemäß ist: was ist das Nachäffen der Formen des veralteten Deutschlands, was ist ferner jenes Versinken dichterischer Köpfe in dunkle mystische Bilder, was ist jener Wahn, durch einen regellosen kühnen Wortprunk den Gipfel der Schönheit zu ersteigen, anders, als Schwärmerey auf dem Gebiete der Kunst und des Reiches der Schönheit?

§ 2.

Die Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats werden auf Grund des Gesetzes, betreffend die Gemeindeverfassung in Elsaß-Lothringen, vom 31. Dezember 1871 (Gesetzbl. S. 1) gewählt.

§ 3.

Die Bürgermeister werden für die Dauer von zwölf Jahren gewählt. Sie können nach Ablauf dieser Zeit wiedergewählt werden.

§ 4.

Die Beigeordneten werden für die Dauer von sechs Jahren gewählt. Sie können nach Ablauf dieser Zeit wiedergewählt werden.

§ 5.

Die Mitglieder des Gemeinderats werden für die Dauer von sechs Jahren gewählt. Sie können nach Ablauf dieser Zeit wiedergewählt werden.

§ 6.

Die Wahlen der Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats finden gleichzeitig statt. Sie haben spätestens am 15. Januar des Jahres, in welchem die Amtsdauer der bisherigen Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats abläuft, zu erfolgen.

Die Wahlen müssen spätestens am 15. Januar des Jahres, in welchem die Amtsdauer der bisherigen Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats abläuft, zu erfolgen.

§ 7.

Die Wahlen der Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats finden gleichzeitig statt. Sie haben spätestens am 15. Januar des Jahres, in welchem die Amtsdauer der bisherigen Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats abläuft, zu erfolgen.

Die Wahlen müssen spätestens am 15. Januar des Jahres, in welchem die Amtsdauer der bisherigen Bürgermeister, Beigeordneten und Mitglieder des Gemeinderats abläuft, zu erfolgen.

dungen nur von den Eingebungen der Phantasie und dem Eigensinne seiner Gefühle bald vorn hin, bald rückwärts, um sie Mittel der Lektur der Menschheit aber gar zum Ziele des Forschens machen — ist von dieser Art der Schulmeyerey wohl nicht sehr weit entfernt.

b) Der Charakter der *theoretisch-physischen* Schulmeyerey besteht darin, daß sie statt die erfahrungsmäßigen Gründe, Eigenschaften, Verhältnisse und Zwecke der Dinge durch das Verstand zu erforschen, Gründe, Eigenschaften und Zwecke erdichtet, die sie für reale Vorstellungen annimmt, angezeigter sie aber Erfahrung und den Verstand Gehorsam anbewerfen. Diese Art von Schulmeyerey findet sich in den Systemen der alten physischen Realisten der Alten, in dem Studium der Mikrologie und Mikrurie des Mittelalters; aber auch unter Leuten, die nicht fast an Skepticism, die sicher gehören. Gelte z. B. nicht die Grundlage, daß sie so weit gehe, eine Erscheinung hinter der Form?

c) Die *mythologisch-physische* Schulmeyerey endlich offenbart sich dadurch, daß man statt durch Anwendung der von der Vernunft gelehrten gesetzlosen Grundsätze sich zur Erkenntniß übersinnlicher Wesen zu erheben, diese mit der Phantasie anschauen, und durch das Licht derselben in das Innere derselben eindringen zu können wähnt. Die Systeme der Emanation und des Pantheismus, so wie Schellings angeerbtes Gottesleben sind die grellsten Beyspiele dieser Art von Schulmeyerey.

6.

Wie gehen nun zur Betrachtung der Quellen über, aus denen die Schulmeyerey theils in dem Geiste einzelner Menschen, theils in ganzen Zeitalten in den besondern Kreisen der Menschheit entstand.

Diese Quellen lassen sich mit Recht in innere und äussere eintheilen. Streng genommen ist zwar die Schwärmerey stets in der Seele selbst gegründet, und insofern ihre Quelle immer eine innere. Indessen aber gewisse äussere Momente auf die Erregung der Phantasie der Einfalt und Leichtgläubigen so mächtigen Einfluß haben, daß die Seele dadurch in Schwärmerey verfiele, wenn man mit vollem Rechte jenen inneren Gründen der Schwärmerey äussere an die Seite stellen.

Wir betrachten nun zuerst die — innere.

Den ersten Rang

a) unter den in dem Geiste selbst gegründeten — machen Interesse — Quellen der Schwärmerey behauptet unstreitig die Phantasie. Denn nicht irgend mächtig ist Schwärmerey so leicht, als eine mit Bildern überfüllte allgültigkeit, in der Verbindung derselben allgültrige und richtig, in der Zusammenreihung derselben verworren und der Herrschaft der höhern Geistes. Keinste sich entwickelnde sinnliche Phantasie.

Die Schwärmerey des Mystikers mit den Fanatikern, des sinnlichen Lüstlings mit den übersinnlichen Phantasten, das Verhältniß des Aberglaubens, des Hypochonders mit dem Wahnsinnigen — sie sind alle die Kinder einer reizbaren, thatsächen und glaublosen Phantasie.

Wenn z. B. Jules Marra, Graf v. Urbino nach der Geschichte der Krausigkeit (Th. v. Th. v.) seine Mitschwestern dadurch auszuklären zu können glaubte, daß er sich mit einem Strick um den Hals von seinen Dienerinn durch die Straßen Jerusalems schleppen und mit Ruthen peitschen ließ; wenn der Skliger Petrarca von verliebter Schwärmerey entbrannt von den schönen Augen seiner Laura singt: daß sie „die Sonne zuweilenmal zum Weh

bewegt haben, daß bey ihrem Abschied die Liebe von der Erde geflogen, und die Sonne vom Himmel gefallen sey; und was dergleichen Complimente mehr sind; wenn die Nominalisten und Realisten sich wegen Ideen und Buchstaben todschlugen (Bruder Gesch. der Philos. S. 530.); wenn die physischen Schwärmer die Substanz der Metalle umwandeln und Gold hervorzaubern zu können glaubten; wenn die Theosophen aus Gott den erstgebornen Sohn, und aus diesem in zehn Lichtströmen vier Welten emaniren lassen; — so ist es offenbar eine verstandeslose, erhitzte und verworrene Phantasie, die diese vernunftwidrigen Träume und Thaten erzeugte!

2) Die zweyte der inneren Hauptquellen der Schwärmerey ist das mit der Phantasie in einem so innigen Bunde stehende Gefühl, das durch seine mangelhafte Beschaffenheit nicht nur die Schwärmerey selbst erzeugen, sondern auch durch den Charakter seiner Zustände die Art der Schwärmerey bestimmen kann, zu der sich die Seele vorzugsweise hinneigt. — Ein krankhaftes Gefühl, das sich entweder in dem Sinnlichen verliert, oder in überschwenglichen Richtungen nach der Erfassung des Unendlichen strebt; ein dunkles und dabey innerlich stets bewegtes wogendes Gefühl; ein tiefes auf einen Punkt geheftetes und dabey düsteres Gefühl — alle diese Zustände können und pflegen Schwärmerey in der Seele zu entzünden! —

Um dieß nur an einigen Beyspielen zu zeigen — ist es nicht ein krankhaftes, aus der Harmonie mit der Welt herausgerissenes, und in überschwenglichen Richtungen auf das Idealische hingerichtetes Gefühl, das dem Auge der Seele die Freundlichkeit des irdischen Daseyns verhüllt, den Schleier über die Schönheiten der Sinnenwelt wirft, und die schwärmerisch-düstere Weltansicht des

kopfhängenden Mystikismus erzeugt? — Entspringt nicht die Schwärmerey der Sinnlichkeit und bekundet sie sich Schwärmerey der Liebe auch einem besondern und für die Sinnlichkeit der Sinnlichkeit so sehr empfindlichen Gefühle? Hängt nicht jener heimlichen Schwärmerey, die sich mit Feuergluth für eine Thor ereifert, eher jener Abtrünnigen, die sich in einer unglaublich Form mit so großer Treue und Liebe an einen Gekreuzigten schließt einer vermeintlichen Gottheit jener Thoren und Irrenen zu Grunde? und auf solche Weise sieht es sich wohl leicht gelagen, wie der Thoren Art den Schwärmerey zum Theile in der Gemüthsaufstehenden Stimmung der Gefühle gegründet sey.

3) Die dritte innere Hauptquelle der Schwärmerey sind sie, in der Seele liegenden Triebe, durch die das ganze innere Streben der Seele, mithin auch das des Gefühls und der Phantasie seine bestimmte Richtung erhält. In solche Fehler kann man mit vollem Rechte behaupten, daß sich in der Erfahrung der Schwärmerey gemäß in der Seele des Schwärmers befindende verschiedene Triebe abspiegeln. Derjenige zeigen auch stets Wahrheit verunstaltenden. Jener brutalistische Mystikismus der Heiligen, der sich in dem Grade über den Menschen hebt, und sich in unbekannte Paradiese schwingt, daß in manchen Seele auch den edlen Trieben nach dem Unsinn und Unvernünftigen und nach heiler verkehrter Wahrheit hervorgegangen sey; aber unglaublich ist es auch, wo Vielen nur der verkehrte heilige Glückseligkeits-Trieb, der in der rohen Welt seine Verkörperung findend, sich nun in den Phantasie-Gebilden einer Braut entschädigen will. Dramatische Irrenen sind darum immer reich an mystischen Scenen gewesen.

Gleich stark offenbar bey der Unterjagung der sinnlichen Schwärmerey der Trieb zum Vergnügen, bey der

verliebten der Geschlechts-Trieb, bey der ästhetischen ein irriger Verschönerungs- und der gebieterische Nachahmungs-Trieb eine mächtige Rolle. Denn sind nicht immer glühende Jünglinge und feurige Dichter die lebhaftesten Schwärmer der Liebe? Und beugen sich nicht immer die am geschmeidesten unter den Scepter der ästhetischen Moden-Schwärmerey, die entweder ein heftiger Verschönerungs-Trieb reizt, oder die von dem Fieber des Nachahmungs-Triebes ergriffen sind? — Und wenn an den Erscheinungen der wissenschaftlichen Schwärmerey ein edler, aber seine Gränzen vergessender Wissens-Trieb den vornehmsten Antheil hat, so sind es dagegen die unedleren Triebe nach Reichthum, Herrschaft, Ehre und Auszeichnung vor der Welt, aus denen die fanatische, physische und sectirische vorzüglich zu entspringen pflegt.

Eine Hauptwurzel dieses Uebels aber ist der Stolz. Selbst die scheinheiligsten Schwärmer quälte dieser Dämon. Die Geschichte erzählt nicht leicht eine Begebenheit, aus der der verhüllte Stolz scheinheiliger Schwärmerey mehr hervorleuchtet, als aus der des berüchtigten Säulenheiligen Daniels.

Sechszehn Jahre hatte dieser Elende auf einer Säule am schwarzen Meere zugebracht, — wahrscheinlich um dem Himmel näher zu seyn! Da wollte der Kaiser Basiliscus den Beschluß des chalcidonischen Conciliums: „daß in Christo zwey Naturen seyen" nicht bestätigen. Darüber hetzt der Patriarch alle Mönche gegen den Kaiser auf. Und was that nun der Elende? Er schreibt dem Kaiser einen trotzigen Brief, schimpft ihn einen Tyrannen, und bedroht ihn mit dem Verluste der Krone — und um seinen Triumph vollständig zu machen, läßt er sich von seiner Säule herabheben, im Triumph in die Hauptstadt tragen, und führt richtig den teuflischen Plan

der Dethronisirung durch die Lästerungen seiner frechen, stolzen Zunge aus. — Aus diesen und ähnlichen Zügen ist es unläugbar klar, daß der Grund der Erscheinungen der Schwärmerey vorzüglich auch in den aufgeregten heftigen Trieben der Seele zu suchen sey.

4) Hiezu kommt noch als die vierte innere Hauptquelle — Schwäche des Verstandes, beschränkte und verkehrte Urtheils-Kraft und ungeübte Schluß-Kraft; und der damit verbundene Mangel an richtiger Kenntniß der Welt und der Ideen. — Nur der, dem es an gesunder Anschauung, an richtiger Reflexion des Verstandes, an einem treffenden Blicke der Urtheils-Kraft und an tiefeindringender Schluß-Kraft mangelt, nur der kann die Trugbilder der Schwärmerey für wahre Anschauungen, für reale Begriffe, Urtheile, und für wohl begründete Schlußresultate halten.

Die ganze Geschichte der Schwärmerey bestätiget dieß auf das unwiderlegbarste. — Es wäre in dieser Hinsicht interessant und für die Schwärmerey sehr demüthigend, wenn man an der Hand der Geschichte aufzählen wollte, welches Geistes, Alters, Geschlechtes, Standes die meisten Schwärmer gewesen sind; denn gewiß man würde finden, daß weit die größte Anzahl derselben aus einfältigen, altersschwachen, ungebildeten und abgestumpften Menschen bestand. — Schneider, Schuster, abergläubische Mönche, Bauern, Frauenzimmer, welche die ihnen von der Natur vorgezeichnete Sphäre ihrer Wirksamkeit vergaßen, und sich in höhere Regionen aufzuschwingen strebten — das waren der Geschichte zufolge die meisten Heroen der Schwärmerey. Aber wird man sagen: — die gelehrten Schwärmer! — wie Comenius, Schwedenborg und Andere.

Zeit und nicht Jahreszeit. Bei der Lehre von der Zeit unterscheidet man Zeitpunkt und Zeitraum. Ein Zeitpunkt ist ein Augenblick, ein Zeitraum ist eine Zeitlänge. Ein Zeitpunkt kann nur durch Nennen der Stellung, die Zeitraum durch Nennen der Größe bestimmt werden. Ein Zeitpunkt ist z. B. 12 Uhr, ein Zeitraum 1 Stunde. Ein Zeitpunkt ist 1 Uhr, ein Zeitraum 1 Stunde. Ein Zeitpunkt ist 2 Uhr, ein Zeitraum 2 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 3 Uhr, ein Zeitraum 3 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 4 Uhr, ein Zeitraum 4 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 5 Uhr, ein Zeitraum 5 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 6 Uhr, ein Zeitraum 6 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 7 Uhr, ein Zeitraum 7 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 8 Uhr, ein Zeitraum 8 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 9 Uhr, ein Zeitraum 9 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 10 Uhr, ein Zeitraum 10 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 11 Uhr, ein Zeitraum 11 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 12 Uhr, ein Zeitraum 12 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 1 Uhr, ein Zeitraum 1 Stunde. Ein Zeitpunkt ist 2 Uhr, ein Zeitraum 2 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 3 Uhr, ein Zeitraum 3 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 4 Uhr, ein Zeitraum 4 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 5 Uhr, ein Zeitraum 5 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 6 Uhr, ein Zeitraum 6 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 7 Uhr, ein Zeitraum 7 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 8 Uhr, ein Zeitraum 8 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 9 Uhr, ein Zeitraum 9 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 10 Uhr, ein Zeitraum 10 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 11 Uhr, ein Zeitraum 11 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 12 Uhr, ein Zeitraum 12 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 1 Uhr, ein Zeitraum 1 Stunde. Ein Zeitpunkt ist 2 Uhr, ein Zeitraum 2 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 3 Uhr, ein Zeitraum 3 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 4 Uhr, ein Zeitraum 4 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 5 Uhr, ein Zeitraum 5 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 6 Uhr, ein Zeitraum 6 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 7 Uhr, ein Zeitraum 7 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 8 Uhr, ein Zeitraum 8 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 9 Uhr, ein Zeitraum 9 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 10 Uhr, ein Zeitraum 10 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 11 Uhr, ein Zeitraum 11 Stunden. Ein Zeitpunkt ist 12 Uhr, ein Zeitraum 12 Stunden.

Die Lehrer bin ich gewohnt, die Lehrerin bin ich nicht gewohnt.

Die Lehrer sind gewohnt, die Lehrerin sind nicht gewohnt.

Die Lehrer sind gewohnt, die Lehrerin sind nicht gewohnt.

Allein, was entweder die Phantasie unmittelbar in dem Grade zu reizen vermag, daß ihre Bilder über die realen Vorstellungen des Wirn, und die gesetzmäßigen Verbindungen der geistigen Kräfte hinaus und sie gleichsam verdrängen; — oder was unmittelbar das Gefühl und den Trieb, und vermittelst derselben die Phantasie in den Grade erregt; — alles dieß kann eine äußere Ursache der Schwärmerey werden, und wird es auch gewöhnlich in der That.

Zu den äußern Quellen der erstern der gedachten mercklich auffallenden Phänomene, die etwas Wunderwürdiges und Unerklärbares an sich haben, Leben mit haben viele ungebildete Menschen gerechnet, und zu Schwärmereyen Veranlassungen hingegeben. So gieng es dem bekannten Schuster Jakob Böhm. Einst war sein Meister ausgegangen; siehe da trat ein unbekannter Mann in das Zimmer, und sagte prophetisch zu dem armen Jakob, der damals Schusterjunge war: „Jakob! du bist klein, aber du wirst groß und ein andrer Mann werden, daß sich die Welt über die verwundern wird“ und dann — verschwand er! Diese Prophezeyung soll ein Hauptantrieb in die Seele des Knaben gewesen seyn, wurde bis in seinem Meister Schusterey Mühe zu nehmen haben. Ein ausserordentl Beyspiel hiefür hat hierher auch die Geschichte des bekannten Bauern-Königs. Als sich nemlich der rebellische Bauern-Schwarm unter Anführung Thomas Münzers zur Schlacht gegen die Fürsten rüstete, und die Fürsten so zur Unterwürfigkeit bewogen zu; Münzer aber so zur Rache gegen jene durch eine Rede zu entflammen suchte, daß die ersteren die Regierung über dem Herrn, dessen Volk sie auch in ihren Händen hatten! und diese gänzliche Erschütterung wichtige und die ihnen ertheilten Gewalthaber so heftig, daß sie einander

Ich habe hier nur Gelegenheit, meine Ansicht darüber kurz anzudeuten, und will nur noch hinzufügen, daß ich mich in dieser Ansicht mit Herrn Dr. Hoffmann in Übereinstimmung befinde.

Von diesen Grundsätzen ausgehend, habe ich meine Sammlung so geordnet, daß ich zuerst die Arten der Gattung Cicindela, sodann die Arten der Gattung Carabus, und zuletzt die Arten der übrigen Gattungen in systematischer Reihenfolge aufgestellt habe. Die Arten der Gattungen Cicindela und Carabus habe ich nach Varietäten geordnet, und zwar so, daß ich die Varietäten, welche mir die Stammform zu sein scheinen, voranstelle, und die Varietäten, welche mir Abänderungen dieser Stammform zu sein scheinen, nachstelle. Diese Anordnung habe ich in der Weise getroffen, daß ich die Varietäten, welche mir die Stammform zu sein scheinen, mit römischen Ziffern, und die Varietäten, welche mir Abänderungen dieser Stammform zu sein scheinen, mit arabischen Ziffern bezeichnet habe.

Ich habe ferner die Arten der Gattungen Cicindela und Carabus nach Varietäten geordnet, weil ich glaube, daß es nicht möglich ist, eine Art richtig zu bestimmen, wenn man nicht alle Varietäten derselben kennt. Ich habe ferner die Varietäten nach Ländern geordnet, weil ich glaube, daß es nicht möglich ist, eine Varietät richtig zu bestimmen, wenn man nicht weiß, in welchem Lande sie gefunden worden ist. Ich habe ferner die Arten der übrigen Gattungen in systematischer Reihenfolge aufgestellt, weil ich glaube, daß es nicht möglich ist, eine Art richtig zu bestimmen, wenn man nicht weiß, in welcher Gattung sie steht.

hiese der schlechtern Welt allgemein seine Hülfe schuldig kam, so sey es, weil er an seiner Kraft vorzugsweise, aber weil Menschen-Hülfe ihre über Gränzen hat; — so suche er sie nicht seine Hülfe in der Hülfe der unsichtbaren Welt; aber — statt sich von dieser Vermauth an die einzige Quelle aller wahren Hülfe, an die Hülfe des allmächtigen Gottes und die treue Leitung seines Geistes hinführen zu lassen, nimmt er so gerne die Truggestalten, die ihm seine täuschende Phantasie vorspiegelt, als Mittel der Hülfe an! — Er will den Schleier des Zukunft lüften, um still sein geschäftig und ungeduldig nicht durch seine Gottes-Liebe und Tugend begnadeten, weise durch Theurgie, Magie, Astrologie und Wahrsagung und andere sündhaftere Zaubereien will er es ersingen! — Auf diese Weise sind es allen jenen Irrlehren der Geschichte, wie die Sucht der Wahrheit, der Tugend, des Heiligen und der Religion empfindenden und niedergedrückt war, Schwärmer erfunden, welche die Meister ihres Geschlechts, Stifter oder gar der Menschheit sein wollten, Mahomed war an Peter von Amiens, Zoroaster von Jonas, und an den verrufenen Neuplatiker!

Die Extreme berühren sich in der Welt. Wie die Wuth des Schwärmens regiert, so stet es Wahrheit, Besonnenheit und ein entnervter Leichtsinn nicht weniger. — Denn der Umweg der Schwärmerey und Wahnsinn ist nicht leichter als der unverkünstelten Vernunft-Leitung, — und die Schlaffheit, die die Wahrheit erzeugt, benimmt der Seele die Kraft, durch selbstthätige Arbeit nach den Mitteln der Erleichterung ihres Zustands zu greifen. Getrieben von diesem Elende sind daher die edlen Menschen zu allen Zeiten auf die Erfindung solcher menschlicher Lügen gerathen, um die Wahrheit ihres Zeitalters für den Bauch, ihrem Wohn zu bedienen. Man

denke nur an die finstern Zeiten des Heidenthums, der zur Befriedigung der Wollüste des Sinnes auf die rohesten Schwimmvögler Mittel fann, um den Durst nach einfältigem Glück zu stillen.

Schon diese Beispiele sind zureichend, um zu beweisen, daß alle den Trieb des Menschen zu heftig ausgedehnten Elementen sehr leicht die Erwerbsquellen und der Schwärmerey werden; — und eben dieß stelle ich von der Liebe des Schmuck, dem Müssiggange, dem Zank- und Streitsucht und andern die Triebe des Menschen reizenden Elementen sagen: —

Ebenso verhält es sich mit dem, was das Geschlecht selbst und heftig reizt.

Stille Einsamkeit, die volle Freundin des Weisen, wie viele alte Geschichte, hohe Gedanken und herrliche Entschlüsse hat sie schon in der Seele erweckt! Aber wie oft hat sich nicht auch diese heiligen Schwingen nach Innen gesetzt und tief versenkt das Geschöpf verlohrner Thränen zu überschwenglichen Segnungen und die Phantasie dadurch zu schwärmerischen Bildern hingerissen, daß? Oberste hat der schwerschöne Verlust geliebter Personen und das Gefühl nach den goldenen Tagen glücklicher Jugendfreude, und der Gedanke an das düstere Grab und an die schönern Gefilde, in denen der Geist des Todten leben wandelt, nicht selten das Geschöpf so sehr ergriffen, daß die Phantasie sich nur in den düstersten Bildern der Schwärmerey Ruhe zeigen konnte. Darum wandelt auch Schwärmerey so gerne im Walde und auf den Begräbnissen und unter Grabern und in der Stille des geheimen, einsamen Thales!

Die benannten auch hier Beispiele, daß Alles, was das Geschlecht selbst und heftig reizet, sehr leicht die Phantasie der Schwärmerey in der Seele entzünden kann.

8.

Die Idee unseres Planes leitet uns zur Entwicklung der vorzüglichsten Wirkungen, durch welche sich Schwärmerey theils nach ihrem Einflusse auf das Geistige des Menschen, theils durch die Gestaltung, die sie der Wissenschaft, Kunst und der Moral des Lebens gibt, zu offenbaren pflegt. —

Dieser Einfluß gibt sich durch folgende Wirkungen auf Gefühl, Geist und Willen zu erkennen.

A. Der innere Sinn des Menschen wird durch die schwärmerischen Bilder der Phantasie erregt und zu unaussprechlichen Gefühlen emporgehoben; und das Gefühl bald von einer süßen beseligenden Wonne durchströmt, bald mit wilder stürmischer Unruhe erfüllt. Sobald nehmlich die Schwärmerey mit der Aussenwelt in Kampf tritt, und sich durch Gesetzlosigkeit mächtig genug sieht, ihre Ansichten geltend zu machen, so gibt sie sich dem Gefühle der Wildheit hin, und erlaubt sich die empörendsten Handlungen. Fanatiker und Sectirer stürmen, wüthen und dürsten nach Blut. Die Scenen von Nismes und Avignon haben dieß in unsern Tagen deutlich ausgesprochen. — Jene sanfte stille Schwärmerey der Religion, Kunst und Wissenschaft dagegen, die nur in idealischen Welten lebt, oder mit der die Aussenwelt in harmonischem Einklange ist, lebt in seliger Wonne und süsser Welt-Vergessenheit in ihren höheren Sphären.

Immer gibt aber die Gefühls-Weise des Schwärmers dem Tone des Gefühles, das zuvor naturgemäß war, seine Stimmung und verkehrte Richtung. Die Aussprüche des Gefühles der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit müssen sich dem Gebote und den Phantasieen der Schwärmerey unterwerfen — und die herrliche Regel

Ausdruck dem Gesetze Geltung zu verschaffen, und dieses Mittel ist die Strafe. Sie ist ein Uebel, welches dem Verbrecher zugefügt wird, um ihn für die Uebertretung des Gesetzes, das Verbrechen, zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie dem Verbrecher Leiden verursacht, und sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen.

Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen.

Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen.

Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen. Sie ist ein Uebel, weil sie ihm Leiden verursacht, um ihn für sein Verbrechen zu büßen.

mach der äußere Sinn — dem innern zwischen, und die Schwärmerey scheint dem Sinne ihre Bilder als reale Anschauungen unter.

Auf den ersten Blick läßt sich aber auch behaupten: daß der äußere Sinn durch die Schwärmerey betrogen, und die Klarheit der auf ihm hervorgehenden Anschauungen durch sie erhöht werden könne.

Wissen wir nehmlich die Erscheinungen des äußern Sinnes mit den Bildern der schwärmerischen Phantasie auch nur in schwachen Umrissen fassen, so wird die Undeutlichkeit des Schwärmers auf der Phantasie, und die mit verschiedne Klarheit von seinem Bilde wahrgenommen. Schärfer sehe der Schwärmer, und klar gefaßt und scharf Phantasie entspricht, als der klare äußere Gegenstand. Ist z. B. war ein Gesetzter schwärmerisch in eine Hyperbole entrückt, wie viel sieht er zu Grunde verlieren, daß dem gemeinen Auge völlig entgeht, oder wie nichts bedeutend auch, das nur in seiner Phantasie existirt?

C. Wenn man den Einfluß der Schwärmerey auf die Einbildungskraft betrachtet, so muß man nothwendig Erscheinung daraus sehen — ob die Schwärmerey in dem Grunde der Seele eines Subjektes selbst entstanden ist, oder ob sie ihm von Außen mitgetheilt wird.

In dem ersten Falle kann man nicht wohl behaupten, daß die Schwärmerey auf die Phantasie mit erregend wirke — denn sie war Mutter und äußerem Momente erfolgte Phantasie ist hier selbst die Mutter der Schwärmerey. Dagegen kann man dies um so mehr von der mitgetheilten Schwärmerey behaupten! —

Sie verwandelt gleichsam den Menschen durch die Mittheilung ihres Feuers. Sie gibt seiner Phantasie, die im ruhigen Gleichgewicht mit den übrigen Kräften

feinen Gemüthes war, eine blos unterhaltende Lebensmacht, und dann sie gleichsam in den Kreis der Vorstellungen, die mit der herrschenden Ihm seiner Schuldmeyer zusammenhingen.

D. Um möglichsten offenbart sich der Einfluß der Schuldmeyer — durch ihre Wirkung auf die höheren Kräfte des Gemüthes.

Das Ziel, nach dem die höhere Kräfte des Gemüthes den Denken streben, ist Deutlichkeit der Begriffe, Richtigkeit in der Bestimmung der Verhältnisse der Dinge, Bildung in der Entwicklung der Gefühle, und Selbstständigkeit in der Handhabung der Extremitäte auf roher Principien. Dem gerade denen leidet die Schuldmeyer den Geist des Menschen ab.

Denn der Schuldmeyer sieht bey der Bildung seiner Zöglinge, die von der Natur aufgestellten Ziele selten, nicht auf ihre Harmonie mit den Entdeckungen; — er sieht bey den fragmentarischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsfeldern, die sich auf sie beziehen, die sich für ihre Bildung und Ausgestaltung aus der Erfahrung und der Beobachtung des täglichen Verhältnisses zwischen Innen und Dingen ergeben; — er forscht bey der Beschäftigung der Innen nicht, ob sie den von der Innenwelt gesteckten Grenzen des Geistes zur Begründung der Dinge noch genügend erscheinen.

Vielmehr schafft ihm seine Phantasie statt der Begriffe und Innen — Bilder, die er, sie wägen noch so erscheinungsleer und abenteuerlich sey, für die wahren Urbilder, Musterbegriffe und Vorbilder der Dinge annimmt. Mittels phantastischer Vorstellungen schafft sich die menschenfeindliche Schuldmeyerey das Wen, den Innenen und den höheren unsichtbaren Welt welche sonderbare Kräfte nicht die physische in die Natur; als sinnlose

gestaltet sich die historische das Bild der Vergangenheit! wie wunderbar die erotische und ästhetische — ihre Welt- und Lebens-Ansicht!

Falsche Begriffe erzeugen falsche Urtheile. — Wenn also die Begriffe des Schwärmers irrig sind, so kann auch die Vorstellung von den unmittelbaren Verhältnissen der Dinge — der Zusammenhang, den er sich zwischen Subject und Eigenschaft, zwischen Grund und Folge, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen denkt, nicht anders als irrig seyn. — Man denke nur an die Eigenschaften, mit denen der Fanatismus die Gottheit zu allen Zeiten entstaltete, und man wird das Gesagte leicht anerkennen.

Ebenso leitet die Schwärmerey auch die Vernunft von ihrer wahren Bahn ab, indem sie entweder dem Menschen verkehrte Principien aufdringt, nach denen sich übrigens sein argumentirender Verstand folgerecht richtet; oder indem sie die Wirksamkeit der nach Grundsätzen verfahrenden Denkkraft gänzlich unterdrückt. — Man kann nehmlich der Erfahrung zufolge bemerken, daß einige Schwärmer ihre Phantasieen gleichsam in ein System zu bringen bemüht sind, während sie dabey nur von verkehrten Principien ausgehen — wie z. B. die Neuplatoniker; — andere dagegen, und dieß ist freylich die größere Zahl, verachten alles mühsame Denken und Forschen, sie suchen eben so wenig nach Grundsätzen, als sie ihre Sätze nach den Regeln einer strengen Schlußlehre verknüpfen. Sie verachten die Wissenschaft, und halten sich lieber an die Ergüsse ihres Gefühls, in denen ihrem Wahne nach eine weit höhere und göttliche Weisheit liegt, und an die freylich unzusammenhängenden aber desto glänzenderen Bilder ihrer Phantasie. — So wirkt

die Schwärmerey auf die Wirksamkeit der Kräfte des denkenden Geistes.

E. Auf gleiche Weise steht der Wille unter dem mächtigen Einflusse der Schwärmerey. — Denn

a) der Wille erhält durch sie ein ganz anderes ihn leitendes Princip. Statt daß die Vernunft die Gesetzgeberin des Handelns seyn sollte, setzt die Schwärmerey die subjectiven Gefühle und die Bilder der Phantasie an die Stelle der Vernunft, und erfüllt dabey die Seele mit dem Wahne, die Eingebungen des Gefühls und der Einbildungskraft seyen eine weit vorzüglichere Regel des sittlichen und religiösen Handelns, als die Grundsätze der Vernunft. So wähnt die religiöse Schwärmerey dem ewigen Lichte der Wahrheit nicht durch eine reine Verehrung im Geiste und in der Wahrheit, sondern durch eine stille unthätige Beschauung oder durch einen wilden fanatischen Eifer zu gefallen. Und weil sie ihren Grundsatz für herrlicher, ja nicht selten für eine von Gott selbst gegebene Vorschrift hält, so ist sie auch in den Mitteln, ihn geltend zu machen und andern aufzudringen, oft so frech, unduldsam und verfolgungssüchtig. —

b) Die Schwärmerey überspannt ferner die von der Natur in den Menschen gelegte Triebe auf einen widernatürlichen und excentrischen Grad. So findet jeder entwickelte und unverdorbene Mensch den Trieb, seine Seele mit Gott zu befreunden, und sie von dem Staube zu einer besseren Welt zu erheben, in sich. Aber der religiöse Schwärmer geht weiter. Er verschmäht alles Zeitliche, und wähnt sich auf den Flügeln seiner Phantasie schon hier völlig in die übersinnliche Welt versetzen zu können.

So liegt in jeder Menschenseele ein lebendiger Trieb zum Vergnügen — aber bey dem sinnlichen Schwär-

mer erreicht dieser natürliche Trieb einen extatischen Grad. Es will gleichsam in dem Meere des Vergnügens schwimmen, und alle Nerven in ihm dürsten nach schwärmender Wollust. Es hat die Natur in den Trieb den süßen Trieb der Geschlechtsliebe gelegt — ohne die ernstere Schadenmuse macht den Menschen alle Freuden und Verhältnisse vergessen, und ein ganzes Leben auf die Empfindung seines Zweck gespannt. Auf diese Weise übernimmt die Schadenmuse die von der Natur zu vielen Zwecken in die Seele gelegten Triebe auf einen unvernünftigen und übernatürlichen Grad.

c) Sie ist es ferner, die die Harmonie der sinnlichen und geistigen Liebe, die der Gleichheit Name, die Innigkeit und Herzlichkeit vereinigt, zerstört, und entweder die sinnlichen durch die geistigen, oder die geistigen durch die sinnlichen erstickt! — Wie möchte ist der Liebe zum Leben und zu dem Genusse eines frohen menschlichen Daseyns? und wie oft hat schon eine übertriebene geistige Schadenmuse mit gewaltsamer Hand die Bande gerissen, die uns an dieses Daseyn knüpfen! Wie lebendig flieht die Zeit des besten Menschen für das Himmlische, — aber die sind den sinnlichen Schadenmusen Feinde alle edle Gefühle und Triebe für etwas Höheres und Unvergängliches und der Erde Verlorenes! So gerathe die Schadenmuse das schöne Band der Harmonie, durch das die sinnlichen und geistigen Triebe des Menschen zur Einheit verbunden sind.

d) Die Schadenmuse ist es endlich, die unter den in der Seele als Anlage liegenden Trieben vorzüglich den Trieb des Strebens und der Thätigkeit zerrei. Es hat ihn den hohen Rang für den Schadenmuse, daß auf den Grad eines Phantasie in die höhern Gebilden Wirken zu üben, und daß Feuer der geistigsten Gefühle in sich

nur Stoff zu empfinden. Diese steht er sich daher für ein Wesen höherer Art an, und schon wirksam auf die Seele, die von dem Göttlichen, wie er glaubt, nicht so begeistert sind auf die höhe seiner Gefühle und seiner Phantasie nicht folgen können. — Auf diese Art erwacht die Schwärmerey das Gefühl des Einsam und von Leid leidens herrlich zu gebieten — und sind sie die Meynung, sie können sich ihr Gefühl auf den Willen kaufen.

F. Was dem Philosophen hilft sich der Einsam der Schwärmerey auf Philosophie, Kunst und Leben dichte ausreden. —

Der Philosophirt kann sie nicht anders, denn durch sich nachdrücklich und phrasenlos sprechen. Denn es ist aller Lehre, seinem Zeitgenossen abgesagt, und suchen eben darum alle auf richtigen Gründen zu Vernunft sachen Verführung des Gefühls. Wie sollte also Philosophie das je gethan können?

Sie enthaltet sich der Kunst. Denn nicht die Regeln der reinen nach den einzigen Vorbedingen des Schönen und Erhabenen sich schaffenden Geschmacks sind es, die sie lehren — sondern die Einsichten eines wunderlichen Gefühls, und die Bilder einer überbunten Phantasie. Sie hat daher eine solche schwärmerische Sprache und Geschmack bei Judenmann aber einen ganzen Judenstaat angefüllt hat, so auch vorzüglich abwandelt die reine Darstellung entweder über ganz entfernt. — Das vollständige Urtheil ist der wissig-schwärmerische Geschmack des sokratischen Zeitgeist von Palagonien, der in der Zusammensetzung der heterogenen Dinge zu einer Einheit die höchste Wahrscheinlichkeit (Campe's Reisebeschr. Th. VII. S. 281.).

Auch die das Politische und Recht des Lebens — für Religion, Moral und für die Ordnung des Staates nicht

die Schauerwerke verderblich. Denn sie verwirket das Gesetze, die einem Wahnsinnigen der Religion mit den unreinen Füssen, und indem sie sie bekandt in den Koth Pfütze verleichtlich macht, verunsicht sie den Geist des Glaubens; — sie unvergeßlich die Gesetze einer reinen Sitten-Lehre, und indem sie den reinen heiligen Jesus-Trieb unter die Treiben mischt, stört sie nicht selten die öffentliche Ordnung und Ruhe des Staates. Jenge bis- her Wahrheit ist das junge Frankreich, wo die religiöse und politische Schwärmerey nun so lange die Pest des Vaterlandes gewesen, und so viele Tausende in Jam- mer und Elend gestürzt hat. — Und bist nicht nun als Hauptursache der unglücklichen Missionen, welche die Schwärmerey unter den Menschen erregte.

9.

Gehen wir nun noch zur Betrachtung der vorgleich- den Mittel über, die sich theils als Präservativa, theils als Heilmittel gegen die Schwärmerey anwen- den lassen.

A. So lange der Geist des Menschen von Schwär- merey noch nicht befangen ist, sich in der Mode der Seele, dem Eintreiben seiner Kräfte durch folgende Mittel gleichsam eine Barrauer entgegensetzen.

1) Eine richtige und sorgfältige Bildung des Ver- standes, der Urtheils-Kraft und Schlußkraft — an den Quellen gesunder Erfahrung, einer gründ- lichen Denk-Lehre und der besten geordnet Gesetz. Vorzüglich nöthig ist hiebei sicherlich so viel, daß sich sie zu gewöhnen — sich bey seinem Denken immer über die wahren Ziele des Gedachten zu besinnen, die Grenzen um das menschliche Gesicht, stets im Auge zu behalten, und das Practische nie zu vergessen.

Die Bildung der Wörter und der Sätze.

Wenn wir die Wörter und Sätze, die wir sprechen, in ihre Bestandtheile zerlegen, so finden wir, daß sie aus Lauten bestehen. Die Laute werden entweder durch die Stimme allein oder durch die Stimme und durch Mitwirkung der Sprachwerkzeuge hervorgebracht.

Die Laute, welche durch die Stimme allein hervorgebracht werden, heißen Selbstlaute oder Vocale. Sie sind: a, e, i, o, u. Die Laute, welche durch die Stimme und durch Mitwirkung der Sprachwerkzeuge hervorgebracht werden, heißen Mitlaute oder Consonanten. Sie sind: b, c, d, f, g, h, j, k, l, m, n, p, q, r, s, t, v, w, x, z.

Wenn wir die Wörter und Sätze, die wir sprechen, in ihre Bestandtheile zerlegen, so finden wir, daß sie aus Lauten bestehen. Die Laute werden entweder durch die Stimme allein oder durch die Stimme und durch Mitwirkung der Sprachwerkzeuge hervorgebracht.

Die Laute, welche durch die Stimme allein hervorgebracht werden, heißen Selbstlaute oder Vocale. Sie sind: a, e, i, o, u. Die Laute, welche durch die Stimme und durch Mitwirkung der Sprachwerkzeuge hervorgebracht werden, heißen Mitlaute oder Consonanten. Sie sind: b, c, d, f, g, h, j, k, l, m, n, p, q, r, s, t, v, w, x, z.

Art. 16. Verfahren. Gegen — beim in erster Instanz in ordentlicher Prozessform geführten Verfahren — ist — Berufung — zulässig, wenn der Streitgegenstand — 1000 Mark — übersteigt. Ist — Berufung — nicht zulässig, so kann — Revision — eingelegt werden, wenn — Streitgegenstand — 2000 Mark — übersteigt. Die Revision ist — zulässig, wenn — Berufungsgericht — Revision — zugelassen hat.

Art. 17. Verfahren. Gegen — beim in erster Instanz in ordentlicher Prozessform geführten Verfahren — ist — Berufung — zulässig, wenn der Streitgegenstand — 1000 Mark — übersteigt. Ist — Berufung — nicht zulässig, so kann — Revision — eingelegt werden, wenn — Streitgegenstand — 2000 Mark — übersteigt. Die Revision ist — zulässig, wenn — Berufungsgericht — Revision — zugelassen hat.

Zweyte Abhandlung.

Untersuchung über die Haupt-Probleme der Schelling'schen Philosophie *).

Von

G. C. F. Fischbacher.

Erste Abtheilung.

Nächst der großen Unterscheidung über das Princip der Welt, die das Fundament eines jeden dogmatischen Systems ist, hat die Philosophie zwey Haupt-Probleme, deren Lösung die Entscheidung und Richtung der endlichen Dinge nach dem Princip, und andere ihre Bestimmung und die Hindernisse auf der letzten Endpunkt zum Gegenstande hat.

Jenes ersten Problem umschließt eigentlich die theoretische, dieses zweyte die practische Philosophie. Jene

*) Diese Darstellung der Haupt-Probleme der Schelling'schen Philosophie ist nach der bekannten Schrift: „Ueber Philosophie — Philosophen und Religion" geschrieben, in der das Wesentliche seines Systems gedrängt zusammengefaßt ist.

führt von dem Prinzip in die Welt, bloß von der Welt zu dem Prinzip zurück.

Diese beyden Aufgaben waren es auch, um die sich, gleichsam als um ihre Pole, die Philosophie alter Zeiten, wenn sie anders tagewerkte war, vorzüglich drehte. Als wollten sie Dankes der Vergangenheit aufhellen, und ein Licht über den im geheimen Schooße der Gottheit geschlossen Rat der Weltentstehung entgießen; als wollten den Schleier der Zukunft lüften, und das in Zerrissen liegende Gebäude der Welt enthüllen.

Hier schicksalt sich nun unsere Untersuchung zuerst auf das Problem der theoretischen Philosophie; und wir wollen sehen, auf welche Art das Spekulative System im Gegensatze mit seinem bloß Empirischen.

Der Realismus geht von dem absoluten Objekte aus, Sein Prinzip ist die absolute Thesis des Objekts; die Welt begegnet ihm eine Synthesis von Objekt und Subjekt. Die theoretische Philosophie fragt also in diesem Sysseme: Da das Objekt eine absolute unendliche Sphäre ist, wie ist es möglich, daß Etwas existiert worin, daß mehr absolutes Objekt ist? und bestimmt: daß ein Subjekt zu dem Objekt hinzutommen?

Indem nun der Philosophie aber nur so nach vermittelnden, einen Uebergang von dem Unendlichen in das Endliche zu finden; und noch weniger und dem absoluten Objekte das Subjekt, das als Intelligenz von Objekt direkt entgegengesetzt ist, fortzuleiten. Dieses System alle kann das theoretische Problem von dem Prinzip des Objekt nicht lösen.

Der Idealismus geht von der Intelligenz aus, welche von dem Einen objectiv, wie von Jedwed, von dem andern subjectiv; wie von Fichte und Schelling in den ersteren Zeichnungen ihres Systemes, bekannt

wird. Wenn man unter Subject das dem Objecte, dem Dinge, entgegengesetzte (die Intelligenz) versteht, so kann man sagen: der Idealismus geht von dem absoluten Subjecte aus.

Sein Prinzip ist die absolute Thesis des Subjects; die Welt dagegen ist eine Syntheſis von Subject und Object.

Sein Problem im theoretischen ist also das umgekehrte des Realismus: Da das Subject absolut und unendlich ist, wie ist es möglich, daß Etwas gesetzt werde, das nicht absolutes Subject ist; und bestimmt, daß ein Object zu dem Subject hinzukomme?

Diese beyden Puncte, nehmlich die Gränze, die Beschränkung, und die Objectivität dieser Gränze aus dem absoluten Subjecte zu erklären — diese beyden Puncte zu lösen hat der Idealismus die bekannten Theorien der Emanation, Manifestation und Limitation erfunden.

Keine dieser Theorien aber weiß ein Band zwischen dem Unendlichen und Endlichen, das von jenem auf dieses leitete, und noch weniger einen Uebergang von einer Welt in die entgegengesetzte. Denn hat man einmal die Hypothese der Emanation angenommen, wenn man von einer obersten Intelligenz ausgeht, so ist dadurch weder für die Emanation des Endlichen, noch für den Uebergang in die Materie etwas gewonnen. Für jene nicht; denn in der Welt des Absoluten liegt nirgends eine Begränzung; für diesen nicht: denn so wenig sich das Reale, auch wenn man, wie Robinet in seinem Systeme, die ausgedehnteste Evolutions-Kraft annimmt, zum Idealen läutert und emporhebt, so wenig sinkt das Ideale auch durch die gedehnteste Abstufungs-Reihe zum Realen

herab. Es ist eine unübersteigbare Kluft zwischen diesen beyden Welten.

Mit der Theorie der Manifestation ist es dasselbe.

Denn wenn man diese Hypothese annimmt, so sieht man nicht ein, wie das Product dieser Selbstoffenbarung der Intelligenz ein Endliches und Materielles seyn könne? Und folglich bleiben auch hier die beyden Punkte unerklärt.

Die dritte Theorie (die der Selbstbeschränkung des Ichs) hat der subjective Idealismus angenommen. Allein die Annahme einer solchen Selbstbeschränkung widerstreitet dem Prinzip; und ausserdem führt sie zu keiner Objectivität der Beschränkung. Das Prinzip ist absolut; wie soll es sich also beschränken? und ist die Endlichkeit eine Selbstbeschränkung, wie soll die Beschränkung einem Heterogenen (dem Objecte) beygelegt werden? Auch der Idealismus in keiner seiner Formen ist also vermögend, die Probleme der theoretischen Philosophie zu lösen.

Dieß von den Systemen des Einen Gegensatzes.

Der Spinozismus geht von Einem Punkte aus, der beyde Elemente der Welt (Subject und Object) in sich begreift.

Aber in dem Prinzip des Spinoza's sind die beyden Elemente absolut, unendlich. Er macht unendliches Denken und unendliche Ausdehnung zu den Grundattributen seiner absoluten Substanz. In der Welt dagegen sind diese beyden Elemente in endlicher Potenz.

Sein Problem ist also dieses: Wie ist ein Uebergang aus der Sphäre, in der Subject und Object in absoluter Potenz und Vereinigung sind, in die Sphäre der Welt möglich, in der diese in endlicher Potenz da sind? Dieses System hat zwar die Schwierigkeit nicht, daß es von dem Princip zu einem Heterogenen überspringen

gehen, so daß Alles in Ruhe bleibt. Wenn sie aber in die Nähe der Wohnungen kommen, so sind sie sehr scheu und fliehen vor dem Menschen. Sie sind sehr gefräßig und bei den Indianern, die Pferdefleisch essen, sehr beliebt. Sie werden in Menge gejagt, und ihr Fleisch wird getrocknet und geräuchert. Es ist sehr gut und wird dem Rindfleisch vorgezogen.

Obwohl man sich nur selten auf Bisonjagden begiebt, so ist doch Jeder, der in Texas wohnt, darauf eingerichtet, sich mit Bisonfleisch zu versehen, wenn er Gelegenheit dazu findet. Ich habe mich oft an dem Fleische gelabt, das mir durch Freunde, Jäger und Indianer, zugeschickt wurde.

Auch Hirsche sind sehr häufig in den Wäldern und Prairien.

Elenn hat man nur selten gesehen, Rehe sind sehr häufig, und ihr Fleisch ist ausgezeichnet. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel.

Antilopen, die man hier Prongbucks (Gabelhörner) nennt, sind sehr häufig in den Prairien, und ihr Fleisch ist ebenfalls sehr gut. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Bären sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Panther sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Wölfe sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Füchse sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Hasen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Kaninchen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Eichhörnchen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Waschbären sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Stinktiere sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Opossums sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Ratten sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Mäuse sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Maulwürfe sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Igel sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Schildkröten sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Frösche sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Kröten sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Eidechsen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Schlangen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Insekten sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Würmer sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Spinnen sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Krebse sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Muscheln sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Schnecken sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Würmer sind in Texas sehr häufig, und ihr Fleisch wird sehr geschätzt. Sie werden in Menge gejagt und sind ein Hauptartikel für die Tafel. Sie sind sehr scheu und schwer zu erlegen.

Kreuz, Ich weiß, daß ich nichts weiß, und weiß, daß ich
Ihn kenne, daß Er mir Sein Wort gegeben hat, daß Er
mich nicht verlassen wird, daß Er mich nicht verlassen
kann, daß Er mich bei der Auferstehen meines Leibes zum
Leben rufen wird, daß Er mich dann mit Leib und Seele
in Seine Herrlichkeit aufnehmen wird, daß Er mich
dann ewig selig machen wird. Das ist mein Glaube,
Herr, Du weißt, daß ich nichts weiß, daß ich nichts
kann, daß ich nichts bin, daß ich nichts habe, daß ich
nichts verdiene, daß ich nichts vermag, daß ich nichts
bin als ein armer, elender, sündiger, verlorener
Mensch.

Ich weiß, daß Du mich nicht verlassen, sondern
mich ewig selig machen wirst, um Deines Sohnes, um
Seiner Wunden, um Seines Todes und Blutes willen.
Das ist mein Glaube, Herr, Du weißt, daß ich nichts
weiß, daß ich nichts kann, daß ich nichts bin, daß ich
nichts habe, daß ich nichts verdiene, daß ich nichts
vermag, daß ich nichts bin als ein armer, elender,
sündiger, verlorener

den sollen. Solche aber, welchen in der Klüng dieß Freiheit äußerst schwierig vorkommt, und die sich beharrlich weigern, der W. L. auch das Selbstbewußtsein als Absolutes (Joh. Joh.) zur Aufklärung der Differenz gebrauchen.

Wer es kennen weder das Zurückgehen des Joh. in Selbstbewußtsein „den Grund, warum es sich dadurch einer Einwirkung von Außen schon heilen" vorbereitigen; noch der Alternative anzuwenden, wenn er consequent war, das Absolute der Welt, oder die Welt den Absoluten zu opfern. Es ist daher ein eigenthümlicher Zug dieser neuen Bildung des Systems, daß das Absolute durch das Selbstbewußtsein in seiner Identität unangetastet bleibt, und zur Bildung des Endlichen ein neuer Weg begangen wird.

Zugleich aber erhellt, daß man allerdings „die ersten Stufen der früheren Entwicklungen viele Jahre gelesen und gehört haben kann" und doch zugleich das Selbstbewußtsein als ein Absolutbestimmen im Absoluten betrachten.

Der wichtige Punkt ist nun hier: Wie hat das System die Aufgabe, die Differenzen aus der Indifferenz herzuleiten?

Hier geht nun das System von folgendem Hauptsatze aus:

Das Absolute wird sich durch die Form objektiv in einem realen Gegenbilde, das zugleich das Absolute selbst, ein wahrhaft ewiges Absolutes ist.

Dieses Gegenbild ist selbstständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst.

Aber es ist doch nur absolut und selbstständig dadurch, daß das Absolute sich selbst objektivirt; es ist also wesentlich in sich, nur insofern es in dem Absoluten ist. Innen ist seine reale, bloß seine ideale Seite.

Mit Ablieferung aller nicht in den Anlage-Listen enthaltenen Gegenstände ist der Beamte nicht entlastet.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, abwesend, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

Ist ein Beamter, welcher Gegenstände in Empfang hat, gestorben, und ist sein Amt für eine Zeit lang nicht besetzt, so hat der Vorgesetzte desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände in Empfang zu nehmen und zu verwahren. Die Erben des Verstorbenen sind verpflichtet, dem Vorgesetzten desselben, welcher die Vertretung übernimmt, die Gegenstände abzuliefern.

es keinen festen Punct und Anhaltspunct. Das Einzelne ist ein Spiel von Wahrnehmungen, das Entstehen eine Abreihen von Umständen. Dieses Spiel nun, wie es dargestellt, das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrheit in sich selbst und absolut, wenn es nicht sich in seiner Selbstheit eigenen, um als das andere Absolute wahrheit zu sein. Wer es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen, denn es ist wahrheit in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Identsetzung mit Absoluten (das Absolute-Absolute) nur setzen als zugleich in diesem ist.

Indem es daher in seiner eigenen Qualität als Absolut getrennt von der Wahrheitsheit, gleichsam entrückt aus der Sphäre des Absolut-Absoluten, entreine, sphäre es auf sein und absolut sein, und verwickelt sich mit der endlichen Verkennungsheit.

Was in dieser Beziehung von dem Gegenbilde des Absoluten gilt, das gilt nothwendig auch von jeder der in ihm begriffenen Ideen. Der Staat wieder bleibt Staat nicht in dem Absoluten, er liegt lebendig im Absoluten eingeschaffen selbst, wesentlich ganz als ein Organ zu betrachten. Er, der Staat, der Möglichkeit des Absolut sein in der Freyheit, und in diesem dies durch die Gliederung des Absolut-Absoluten in das Reale gesetzt ist, allmählig in der Form und Gestaltung in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber eben in dem Absoluten selbst, welches nur durch und für sich selbst das Princip der sinnlichen Dinge (der Phänomen-Welt) gesondert.

Dieß ist nun der Unterschied oder vielmehr Gegensatz des Staates und der Welt des Absoluten und der Form in die sinnliche Welt.

Und nun gehen wir, ehe wir dieß neue Resultat zur Ableitung des Endlichen prüfen, noch zu dem letzten Hauptpunkte des Systemes auf dem Herzenspfade Gottes. Dieser Punkt verbindet leichter die Zweige.

Welches sind die Resultate dieses Systemes für die Realität des Subjects und Objects, der Intelligenz und Natur, als der beyden Grundelemente der Welt?

So wie dieses System die strengste Scheidungslinie zwischen den zwey Welten der intelligiblen und der sinnlichen zieht, so ist es natürlich, daß es diese Trennung zu Ehren den Dingen noch tiefern gegenseitigen Standpunkte und eine differente Realität beylegt. Und dieß ist auch wirklich der Fall.

Die Intelligenz an sich, so wie sie auf dem Standpunkte der intellectuellen Welt auftritt, hat allein wahre Realität. Denn auf dieser Potenz ist sie der einzige Vorzug der Intelligenz, daß in Gott ist, und dieser Vorzug ist das Resultat aus dem ersten Gegensatze der Identität (dem Absolut-Idealen) von diesem mitgetheilten Maaße, sich in besonderen Formen, den Ideen, zu objectiviren.

Die Natur an sich, auf dem intelligiblen Standpunkte, ist etwas die Wirklichkeit, nur in Ihrer angeschauten Totalität. Sie ist die objective Seite des andern Absolutum, dient in der Gegeneinheit; und hat in dem Sinnlichen und Wahrnehmbaren Vernunft ist eigentlich das Endliche und das Sinnliche. Ihre wahre Realität ist also gleichermaßen nur in der Vernunft.

Die endliche Intelligenz dagegen, die Seele auf dem Standpunkte der Wahrnehmung, ist der Inbegriff von der Form. Sie ist nun ihre eigene That, und mehr hiervon ihrem Handeln ist sie Nichts.

Die Natur, der Erscheinung nach, ist nichts anders als das, worin sich die Intelligenz objectiv wird. Sie ist nicht ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, ein Producirtes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbilde abgefallen ist, wirklich ist. Auf diese Weise sind nun die drey Hauptpunkte von der Bestimmung des Problems der theoretischen Philosophie nach diesem Systeme, von der Lösung desselben und von den Resultaten für die Realität der Bestandtheile der Welt, von beyden Standpunkten aus betrachtet, von uns erörtert. Und nun gehen wir in die Untersuchung derselbigen ein.

Prüfung dieser Theorie.

Wie kann man von dem Absoluten, welches seinem ächten Begriffe nach Einheit, Ungetrenntheit in sich selbst hat, wie kann man von diesem in die Welt der Vielheit, der Getrenntheit gelangen? — dieß war die Frage, deren Lösung auf dem theoretischen Gebiete Hauptproblem der dogmatischen Systeme ist; und sie ist es also auch in diesem Systeme. Darum fragt diese Theorie vor Allem nach der Möglichkeit der Abkunft der besonderen Dinge, der Differenzen, aus dem Absoluten, dem Punkte der Indifferenz.

Der Ausgang dieses Systemes geschieht von dem Punkte der reinsten Identität des Idealen und Realen.

Von diesem läßt es zuerst die besondern Formen der Intellectualwelt, die Ideen, abstammen; indem es „dem Absoluten-Realen, als ein nothwendiges Requisit, wenn das Absolut-Ideale wahrhaft in ihm objectiv seyn solle, eine ihm (dem Realen) von diesem mitgetheilte Macht

zuschreibt, gleich ihm (dem Idealen) seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besonderen Formen zu objectiviren."

Dieß ist die rein aus dem Systeme genommene Stelle, die den Hauptnerv zur Deduktion der Ideen, der ersten Differenzen, der ersten besonderen Formen meiner Ansicht nach in dieser Theorie enthält.

Wenn nun auf diese Art die Intellectualwelt constituirt ist, dann erst wird die Phänomenwelt durch ein Abbrechen von dem Absoluten und den Ideen, durch einen Abfall von dem Unendlichen, in dem Systeme derivirt.

Auf diese zwey Punkte hat daher die Prüfung dieser Theorie auf diesem Gebiete vor Allem zu sehen, und die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit dieser Deduktion zu entscheiden.

Betrachten wir nun den ersten Punkt, so stellen sich meines Erachtens demselben folgende Momente entgegen: „Das erste Gegenbild, das Absolut-Reale, soll von dem Urbilde, dem Absolut-Idealen, damit dieses in jenem seine Objectivität ausdrücke, die Macht haben, gleich ihm, dem Urbilde, seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie in besonderen Formen zu objectiviren, und dieß soll zur Ableitung der Ideen führen."

Dieser Satz kann nun auf eine gedoppelte Art in Hinsicht auf das Resultat gefaßt werden.

Entweder so: daß dem Absolut-Realen, außer der ihm dem Begriffe nach zukommenden Natur, seine Idealität in absoluter Form gleich dem ersten, zu objectiviren, auch die Macht, die Möglichkeit, diese seine Idealität in besonderen Formen zu objectiviren, zukomme.

Oder so: daß der Akt der Selbstobjectivirung des Gegenbildes zum unmittelbaren Resultate die Objectivirung in besonderen Formen, den Ideen, habe; daß jenem Gegenbilde die Eigenschaft zukomme, in der Selbstobjectivirung seine Idealität nicht anders, denn in besonderen Formen, den Ideen auszudrücken.

Wird der Satz auf die erste Art gefaßt, so ist nur für die Möglichkeit, nicht aber für die Wirklichkeit der Ideenwelt etwas gewonnen.

Vor allem andern muß man dem Absolut-Realen, wenn es ein Absolutes seyn soll, zugestehen, daß es sich selbst wiederum nicht anders denn als ein Absolutes objectiviren kann. Das Gegenbild des Absolut-Realen kann selbst wiederum nichts anders, als ein Absolutes seyn. Wenn das Absolute sich selbst setzt, so kann es sich wiederum nicht anders entstehen, denn als Absolutes.

Daß nun außer dieser Selbstobjectivirung als Absolutes, diesem, dem Absoluten-Realen, noch eine zweite Selbstobjectivirung, eine von der ersten verschiedene, nehmlich die, seine Idealität in besondere Formen, die Ideen, umzuwandeln zukomme, dieß kann als eine bloße Möglichkeit angenommen werden, und somit würde mit der ersten Modification des Satzes nur für die Möglichkeit der Ideenwelt etwas gewonnen seyn.

Um zur Wirklichkeit fortzuschreiten, könnte man nicht anders, als in die Selbstobjectivirung des Absolut-Realen schlechthin Differenzen legen. Allein dieß wäre eine dem Princip und der Natur des Princips absolut entgegengesetzte Hypothese.

Und dieß ist nun wirklich der Fall, wenn man den Satz auf die zweite Art auffaßt.

Nach dieser Ansicht soll der Akt der Selbstobjectivirung des Absolut-Realen die Produktion besonderer Formen, der Ideen, zum unmittelbaren Resultate haben.

Diese Ansicht ist nun die von Schelling angenommene. Denn er behauptet ausdrücklich: „das zweite Produciren (nehmlich das des Gegenbildes, dessen, was als das Absolut-Reale fixirt worden ist) ist das der Ideen, oder vielmehr dieses Produciren, und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren."

Mit diesem Satze würde allerdings die Wirklichkeit der Ideenwelt entschieden seyn. Allein gerade dieser Satz ist, wie wir schon angedeutet haben, nicht begründet. Denn wenn das Absolut-Reale sich selbst objectivirt, warum soll dieses zweite Produciren (im Gegensatze gegen das erste, die Selbstobjectivirung des Absolut-Idealen) Produktionen von niedererer Potenz zum Resultate haben als das erste Produciren? Wenn das Absolut-Ideale sich in der Objectivität in seinem Gegenbilde absolut darstellt, warum nicht ebenso dieses sein Gegenbild, das doch gleich absolut, ja Eines mit ihm nach der Theorie ist?

Hievon gibt das System keinen Grund, und hierauf beruhet doch Alles, da dieß der erste Schritt in die Sphäre der Differenzen seyn soll. So wenig der Spinozismus seine Modificationen, die er in die absolute Substanz legte, und so wenig Fichte die Schranke in seiner absoluten Intelligenz rechtfertigen konnte; so wenig vermag diese Theorie die Objectivirung eines Absoluten in besondern Formen, als wirklich und nothwendig zu erweisen.

Denn warum sollte doch das Absolute in dem Realen nicht objectiv seyn können, wenn auch dieses die Macht weder besäße noch ausübte, seine Idealität in

besonderen Formen zu objectiviren? Als Absolutes muß es vielmehr wieder Absolutes zum Gegenbilde haben.

Aus diesem Allem folgt also, daß die Deduktion der ersten Differenzen der ersten besonderen Formen, der Ideen, in dem Systeme nicht begründet sey.

Noch stehen wir auf dem Grunde der Ideenwelt, und treffen hier auf ein zweites Moment der Schwierigkeit. Wenn wir nehmlich die Wirklichkeit der Ideenwelt als ein unmittelbares Resultat aus der Objectivirung des Absolut-Realen zugeben, welches aber nach der dem Absoluten seiner Natur nach eigenthümlichen Wirkungsart, sich wiederum als Absolutes zu objectiviren, nicht zugegeben werden kann, so fühlt das System eine neue Schwierigkeit, nehmlich die, daß nach dem Satze nothwendig dadurch Differenzen in dem Absoluten selbst entstehen.

Wenn nehmlich das Produciren des Realen, des ersten Gegenbildes vom Absoluten, und das Produciren der Ideen Eines ist, so müssen Differenzen in jenem entstehen. Denn die Ideen sind zwar in sich unendlich, absolut, insofern sie das Allgemeine des unter ihnen Enthaltenen sind.

Aber sie sind zugleich endlich, nehmlich im Gegensatz gegen das Absolute, und die Welt der in dem Absoluten begriffenen Ideen.

In den Ideen ist zwar in Hinsicht auf ihre eigene Sphäre keine wirkliche Differenz, sondern nur der Keim, die Möglichkeit der Differenzen; aber in Hinsicht auf das Absolut-Reale erscheinen sie nothwendig als besondere Formen, und in dieser Hinsicht müssen sie hier betrachtet werden. Denn es ist ja die Behauptung, daß das Produciren des Absolut-Realen und das der Ideen Eines sey.

In dem Absolut-Realen würden also durch dieses Produciren nothwendig Differenzen entstehen, und diese Differenzirung, welche in dem Realen wäre, müßte auch auf das Ideale zurückschlagen, da ja immer die strengste Identität und Indifferenz beyder behauptet wird.

Dieser Schwierigkeit auszuweichen, läßt das System die Ideen wieder in die Ureinheit zusammenfallen, und macht alle Ideen als Eine Idee.

Allein, abgesehen von der Möglichkeit einer solchen Union, werden dadurch die durch jenes Produciren gewonnenen Differenzen wieder aufgehoben, die Mannigfaltigkeit fällt gleichsam zurück in die Einheit, und das System kann auf diese Art die Alternative nicht vermeiden, entweder die ersten Differenzen zu behaupten, aber dadurch eine Affektion in dem Absoluten zu verursachen; oder die Indifferenz seines Absoluten zu behaupten, aber darüber seine differenten Formen zu verlieren. Dieß sind also die Momente, welche die Kritik dieser Theorie, so lange sie noch in der Ideenwelt ist, entgegenstellt.

Und nun kommen wir zu dem zweiten Hauptpunkte, nehmlich zu dem der Abkunft der Phänomenwelt, der sinnlichen Welt von dem Standpunkte der Ideenwelt.

Die Phänomenwelt, die Sphäre der sinnlichen Dinge, diese ist der schwierigste Punkt aller dogmatischen Systeme.

Nach dieser Theorie nun soll das Gegenbild (das Absolut-Reale) nicht absolut und nicht wahrhaft in sich selbst seyn, wenn es sich nicht in seiner Selbstheit ergreifen kann, um als das andere Absolute zu seyn. Und es soll dieses (das andere Absolute) nicht seyn können, ohne ebendadurch von dem wahren Absoluten abzufallen. — Und dieß soll ebenso von jeder der in dem Gegenbilde begriffenen Ideen gelten. Hierin liegt nun ein Widerspruch.

Die Idee ist dieß: das Absolute (das Gegenbild) ist (nach dem eigenen Maßstabe des Systems) wahrhaft in sich selbst und absolut nur, insofern es in dem Absoluten (dem Urbilde) ist.

Die Antithese ist dieß: das Absolute (das Gegenbild) ist wahrhaft in sich selbst, und absolut nur, insofern es in sich selbst ist, sich in seiner Selbstheit ergreift. Aber dadurch fällt es von dem wahren Absoluten (dem Urbilde) ab.

Nach jenem ersten Satze ist das Absolut-Reale, das Gegenbild, in sich selbst und absolut, nur insofern es in einem anderen ist; nach diesem jenseitigen Satze, insofern es in sich selbst ist, und durch diese Intelligibilität soll es sich von jenem hindern (dem Absolut-Idealen) trennen.

Und ebenso wie dieß Reale, die Idee, eine zweyfache Seite hat, die eine, wodurch sie in dem Anderen (dem Absolut-Idealen) ist, die andere, wodurch sie in sich ist; ebenso hat auch jene in der letzten Form ersten Gegenbilde) dergleichen. Der nach einer Seite in dem Urbild, nach der anderen aber in sich selbst ist, worauf sie aber den der absoluten Poesie, die sie in dem Urbild hat, abfällt, und sich in die Endlichkeit einführt; und so ist nach diesem Systeme das sinnliche Universum mit allen seinen Differenzen die Folge dieses Abfalls der Idee von der in die begreifenden Ihren.

Das eigentliche Moment der Schwierigkeit ist hier dieß Frage: Wenn nach dem Prinzip das Gebilde der Philosophie absolut-ideal und also schlechthin unmöglich und absolutwahr ist, wenn zufolge dieses Prinzips nicht die formelle Identität und Indifferenz, woraus, als kann conclegnem von einer Selbst-Ergreifung eines jenseitigen Absoluten (des Realen) nur gerade werden? Wenn das

ist auch Wilhelm mit dem Heere, und Wolf mit dem Gefolge, und Hildebrand mit den Mannen, und Dietrich mit den Helden, und Hiltebrant mit den Recken, und Heime mit den Degen.

Der König ist Gunther, und der Held Siegfried, und der Recke Hagen, und der Degen Gernot, und der Mann Giselher, und der Held Dankwart, und der Recke Volker, und der Degen Rumold, und der Mann Ortwein, und der Held Sindolt, und der Recke Hunold, und der Degen Hiltebrant, und der Mann Rüdiger, und der Held Blödel, und der Recke Heime, und der Degen Eckewart, und der Mann Gere, und der Held Ekkehart, und der Recke Irnfried, und der Degen Hermenrich, und der Mann Ruedeger, und der Held Dietrich, und der Recke Wolfhart, und der Degen Wolf, und der Mann Wolfwin, und der Held Helfrich, und der Recke Helmnot, und der Degen Helmbrecht, und der Mann Helpfrich, und der Held Helprecht, und der Recke Helmschrot, und der Degen Helmwart, und der Mann Helpwart, und der Held Helmbert, und der Recke Helmschart, und der Degen Helmnot

aus den beiden Wörtern entsteht? Wenn das Kind das Wort richtig gelesen hat, so sagt es: Das Wort heißt Ofen. Nun soll es auch sagen, was für ein Ofen es ist. Es sagt: Es ist ein kleiner Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

Nun soll es das Wort Ofen in Silben teilen. Es sagt: O-fen. Nun soll es das Wort Ofen in Buchstaben teilen. Es sagt: O, f, e, n. Nun soll es das Wort Ofen buchstabieren. Es sagt: O, f, e, n, Ofen. Nun soll es das Wort Ofen schreiben. Es schreibt: Ofen. Nun soll es das Wort Ofen lesen. Es liest: Ofen.

alle Objectivität verbannt, kann nur durch einen Sprung in die Welt der Trennung übergehen. Und da es in das Wesentliche alles wirklichen sei, so kann es diese Welt der Trennung des Idealen und Realen, des Subjects und Objects, seine Realität beilegen. Consequent führt hiesige System auf die Negation der Realität der Welt, und das theoretische Problem schneidet mit der Behauptung von der totalen Nichtigkeit aller sinnlichen Dinge. Nicht die Realität eines Theils der Dinge wie Locke behauptet, aber der Zusammenhang im Realismus, fordern die Realität jeder Theile, so wie sie in der erscheinenden Wirklichkeit existiren, wird in diesem System aufgehoben.

Wenn man nun die theoretische Philosophie von der praktischen scheidet, und jene selbst darstellt, so ist gegen ihre Behauptung an sich weniger einzuwenden. Doch aber eine solche Behauptung mit den Forderungen einer wahren praktischen Philosophie sich scheinbaren vermeinender sey, ist wohl Jedem klar, der die Behauptung der Welt und dem Standpunkte des Rechts und der Sittlichkeit aufmerksam verfolgt.

Zweite Abtheilung.

Daß, was eigentlich der Philosophie vor allem andern Wissen Ihren eigenthum Rang gibt, ist Ihre Beziehung für das Leben, ihre praktische Wichtigkeit. Die theoretische Philosophie stellt den Geist dar in die Welt der Objecte, und begründet ihn die Realität derselben. Die praktische hingegen gibt ihm den Entgegen, das Höchste, die Bestimmung an, nach der die übrige Welt sich richtet, und auch der auch er sich richten soll.

Als leidet unsere drei Probleme geben die wichtigen Aufgaben über Freyheit, Unsterblichkeit, Gott und sein Verhältniß zur Welt hervor.

Die theoretische Philosophie ist eigentlich ein Landstreicher der Welt, die praktische dagegen gibt die Ehre an, die das Prinzip des reinen Landstreichens hatte. Jene bauete das Dasseyn, dieß entwickelt den Endzweck der Welt. Das erste Problem dieses Theils der Wissenschaft ist also die Aufgabe aller Theologen, nehmlich diese: Warum ist überhaupt Endlichkeit? und welches ist ihre Bestimmung?

Das zweite Problem geht aus diesem hervor. Es ist die Frage:

Wenn der Endzweck der Endlichkeit realisirt werden soll, und dieß, wie wir hier aus dem Systeme und aus seinen Grundsätzen sind überzeugen müssen, nur durch Freyheit geschehen kann; so frey sie mit dem Spekulativen vereinbar?

Das dritte ist dieß:

Wenn die Realisirung des Endzwecks der Sittlichkeit nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit möglich ist; so fragt sich, in welchem Verhältniß stehen die endlichen Dinge noch besonders zur Unsterblichkeit und zu jenem Prinzip, zu Gott?

Wir betrachten nun das erste und das Hauptproblem aller praktischen Philosophie, nehmlich dieß: Welches ist der letzte Endzweck der Welt, wegen dessen die Welt eigentlich da ist?

Alle bis jetzt bekannten Systeme dieß Aufgabe über den Endzweck und den Grund des Welt-Daseyns? Wie haben geirrt, das dieses System in seinen theoretischen Theilen zuerst und dem Prinzip der Identität, das dieses und alle Theilen die Idee Welt als eine Welt bedeutend formen

Die Pfandbriefe werden durch Auslosung getilgt und zwar
in der Weise, daß alljährlich so viele Pfandbriefe, als
Tilgungsbeträge für diese Pfandbriefe vorhanden sind, ausgelost werden. Alle, auf welche die Nummern der ausgelosten Pfandbriefe lauten, sind von diesen Pfandbriefen ausgeschlossen.

Die Auslosung findet alljährlich im Monat Juni durch die Direktion der Landeskreditanstalt unter Zuziehung eines Notars statt. Die Ziehung wird öffentlich bekannt gemacht.

Die ausgelosten Pfandbriefe werden vom 1. Januar des auf die Auslosung folgenden Jahres an verzinslich.

Die Inhaber ausgelosten Pfandbriefe werden aufgefordert, dieselben gegen Empfang des Kapitalbetrages nebst Zinsen bis zum 1. Januar des auf die Auslosung folgenden Jahres bei der Landeskreditanstalt einzuliefern.

Sind die in Umlauf befindlichen Pfandbriefe vollständig getilgt, so sind die Tilgungsbeträge für die Pfandbriefe, welche bis zum 1. Januar des auf die Auslosung folgenden Jahres nicht eingeliefert werden, bei der Landeskreditanstalt zu hinterlegen.

Nach Ablauf von 30 Jahren nach dem 1. Januar des auf die Auslosung folgenden Jahres verfallen die Pfandbriefe, welche bis dahin nicht eingeliefert sind, zugunsten der Landeskreditanstalt.

Die Landeskreditanstalt ist berechtigt, Pfandbriefe, welche sie durch Kauf oder Schenkung erwirbt, zu entwerten und zu vernichten.

Die Landeskreditanstalt ist berechtigt, Pfandbriefe, welche sie durch Kauf oder Schenkung erwirbt, zu entwerten und zu vernichten.

Kaiser, daß sie mit Gott und mit der Ehre der Welt, Kaiserin und Königin sein werde. Sie ist es geworden.

Ihre Jugend, die in Wien den schwierigsten Boden, den es für eine Fürstin gibt, zu betreten hatte, ist ein Beispiel, daß Tugend und Schönheit, Geist und Herz, Liebenswürdigkeit und Anmuth, Alles, was eine Frau zu einer Frau macht, Alles, was sie zu einer Königin macht, in ihr vereinigt sind.

Ihre Ehe ist eine Ehe, wie sie sein soll, wie sie sein muß, wie sie nur sein kann.

Ihre Kinder sind, was Kinder sein sollen, was sie sein müssen, was sie nur sein können.

Ihr Haus ist ein Haus, wie es sein soll, wie es sein muß, wie es nur sein kann.

Ihr Hof ist ein Hof, wie er sein soll, wie er sein muß, wie er nur sein kann.

Ihr Leben ist ein Leben, wie es sein soll, wie es sein muß, wie es nur sein kann.

Ihr Tod ist ein Tod, wie er sein soll, wie er sein muß, wie er nur sein kann.

Ihr Andenken ist ein Andenken, wie es sein soll, wie es sein muß, wie es nur sein kann.

Ihr Andenken ist ein Andenken, wie es sein soll, wie es sein muß, wie es nur sein kann.

Ihr Andenken ist ein Andenken, wie es sein soll, wie es sein muß, wie es nur sein kann.

Vorstellung der Selbstheit zerstört ist. Was dem Obigen folgt sich: Die Realisirung dieses Endzwecks nach den beyden Forderungen des Systems ist nicht einmal möglich. Vorerst ist zu bemerken, daß das System selbst in Hinsicht auf diesen Punkt nicht voll und consequent ist. Denn hier heißt es a): Das Ziel der Strebe ist nicht, daß sie nichts aufsuchen, in sich stillt zu seyn." b) Dort dagegen: „Nur durch die Vilgung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Gottlichkeit anzuschauen."

Wie lassen sich solche Stellen vereinigen?

Allein hier Endpunct läßt sich noch von einer andern Seite, nehmlich im Gegensatze mit der theoretischen Philosophie betrachten, und von diesem Standpunkte aus erscheinen die beyden Hauptsätze des Systems, der theoretische und praktische, in Widerspruch. Denn die theoretische Philosophie geht darauf aus, die Existenz zu setzen, die praktische die Zunichtung. Jene bejahet, mahl diese nichts endlichen.

Ist dies nun nicht ein wunderbarer Cirkel, eine Existenzung und das Unendlichthun zu vernichten, um sie dann wieder in sich aufzunehmen?

Hier muß man freylich das System auf zwey Puncte bringen. Einmal daß die Zunichtung durch diesen Gedanken ihre Gültigkeit in die Endlichkeit habe; daß sie also von dem Princip nicht in sich selbst versetzt werde; und dann — daß sie bey ihrer Rückkehr in dem Unendlichen in einer andern Qualität, nehmlich als solche, die sich das Ersten selbst gegeben habe, auftrete.

Allein hier sehe ich nicht ein, wie diese Bestimmung mit andern des Systemes einstimme; nehmlich mit die-

a) Religion und Philosophie S. 71. b) S. 44. u. 4.

Art 2. Jeder Bürger hat das Recht, seine Meinung durch Wort, Schrift, Druck und bildliche Darstellung zu äußern und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Freiheit der Presse und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt. Diese Rechte finden ihre Schranken in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, in den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre.

Art 3. Wissenschaft und Lehre sind frei. Die Freiheit der Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung.

Art 4. Die Freiheit des Bekenntnisses, der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung und die ungestörte Religionsausübung werden gewährleistet.

Art 5. Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Gesetz.

Art 6. Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der Verfassung. Jede Mutter hat Anspruch auf den Schutz und die Fürsorge der Gemeinschaft.

Art 7. Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates. Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen. Der Religionsunterricht wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.

Art 8. Alle Deutschen haben das Recht, sich friedlich und ohne Waffen zu versammeln.

Art 9. Alle Deutschen haben das Recht, Vereine und Gesellschaften zu bilden.

Art 10. Das Briefgeheimnis sowie das Post- und Fernmeldegeheimnis sind unverletzlich.

Art 11. Alle Deutschen genießen Freizügigkeit im ganzen Bundesgebiet. Sie dürfen an jeden Ort Wohnsitz, Aufenthalt oder Niederlassung nehmen.

gegengesetzter Charakter (Objectivität im Gegensatze von der Subjectivität) beygelegt. Dort ist das System Idealismus, hier Realismus.

Resultat: Der Endzweck der Welt, so wie er in dem practischen Theile dieses Systemes aufgestellt wird, kann nicht als der wahre anerkannt werden, da weder seine Realisirung möglich ist, noch, wenn sie wirklich möglich wäre, dieselbe mit dem ersten Theile des Systemes, dem theoretischen, harmonirt.

Wir gehen nun weiter: Eben dieser Endzweck soll auch der Grund des Welt-Daseyns seyn! „Die Wieder-Auflösung in die Absolutheit — dieß ist die große Absicht des Universums und seiner Geschichte.“

Andere Systeme, in denen das höchste Princip nach Zwecken handelnd dargestellt wird, können allerdings mit Recht nach einem Grunde des Welt-Daseyns fragen. Aber in diesem Systeme befremdet diese Frage. Nach ihm geschieht der Abfall schlechthin; der Grund von ihm und seiner Folge der Sinnen-Welt liegt gar nicht im Absoluten, im Princip.

Wie kann also diesem Princip eine Idee untergelegt werden, die ihm bey der Construktion der Welt vorgeschwebt haben soll, wenn der Grund der Welt gar nicht in ihm liegt?

Es ist überhaupt eine Antithese, etwas als absolut geschehen zu betrachten, und von der andern Seite wieder dasselbe aus dem Gesichtspunkte eines Zweckes ansehen zu wollen.

Es folgt also, daß dieses System, da die Welt-Entstehung nach ihm absolut ist, nicht berechtigt ist, irgend einen Endzweck als den Grund des Welt-Daseyns aufzustellen.

Mit Zustimmung der Herren Mitglieder Wilhelm Ritter v. Arneth und Dr. Wilhelm Ritter v. Hartel, welche die Vorlage der Arbeiten übernahmen, beschließt die Classe, dieselben in ihre Schriften aufzunehmen.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Franz Ritter v. Miklosich überreicht eine Abhandlung des Herrn Dr. Wilhelm Meyer in München: „Die Geschichte des griechischen Artikels“, welche er der Classe zur Aufnahme in die Schriften empfiehlt.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Franz Ritter v. Miklosich legt, in Gemeinschaft mit Herrn Professor Dr. Gustav Meyer in Graz, eine Abhandlung: „Die Sprache der Albanesen und ihre Stellung im indogermanischen Kreise“ vor, welche sie der Classe zur Aufnahme in die Schriften empfehlen.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Franz Ritter v. Miklosich legt eine Abhandlung des Herrn Professor Dr. Johann Urban in Prag: „Die Declination der Substantiva im Altbulgarischen“ vor, welche er der Classe zur Aufnahme in die Schriften empfiehlt.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Franz Ritter v. Miklosich legt eine Abhandlung des Herrn Professor Dr. Johann Urban in Prag: „Die Declination der Adjectiva im Altbulgarischen“ vor, welche er der Classe zur Aufnahme in die Schriften empfiehlt.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Franz Ritter v. Miklosich legt eine Abhandlung des Herrn Professor Dr. Johann Urban in Prag: „Die Declination der Pronomina im Altbulgarischen“ vor, welche er der Classe zur Aufnahme in die Schriften empfiehlt.

weder in ſpeculativer, noch in practiſcher Hinſicht Genüge.

Dieſes zweite war in ſeiner erſteren Form mit dem practiſchen, in ſeiner zweiten mit dem ſpeculativen Intereſſe unvereinbar.

So fand der Kriticismus die Ideen über die Freyheit.

Durch die große Scheidlinie, welche dieſes Syſtem zwiſchen der empiriſchen und der intelligiblen Welt zog, wurde bey aller Nothwendigkeit des empiriſchen Ichs die Freyheit des intelligiblen feſtgeſetzt uud beſtimmt.

Das Vernunftweſen als intelligibles iſt frey; es wird durch nichts beſtimmt, als durch ſein eigenes Geſetz, das Geſetz der Vernunft.

So lange dieſes Syſtem nur moraliſche Handlungen zu erklären hat, iſt es vortrefflich; aber durch das Phänomen der immoraliſchen ſtürzt es zu Boden. Denn durch die Annahme des radikalen Böſen wird es zu einem Indifferentismus hingeführt, der den ſpeculativen Vernunft-Gebrauch, ſo wie alle praktiſche Geſetzmäßigkeit (das moraliſche Sollen) aufheben *) würde.

Ein ſcharfſinniger Denker glaubte ſich deßwegen ſchon gedrungen, ſelbſt bey dem intelligiblen Ich eine Verwicklung in Nothwendigkeit, eine Einſchränkung durch intelligible Gründe annehmen zu müſſen.

Dieſe Idee nun iſt ein ganz natürliches Leitband zu dem Syſteme, welches der Gegenſtand unſerer Unterſuchung iſt; — denn dieß behauptet etwas verwandtes. Die Frage iſt alſo dieſe: Iſt Freyheit in dem Syſteme der abſoluten Identität möglich?

---

*) Die Entwicklung dieſer Ideen ſehe man in der vortrefflichen Schrift: „Kreuzer's ſkeptiſche Betrachtungen über die Freyheit des Willens u. ſ. w.“

Und was Wilhelm, dem Meister Wilhelm, dem die Kinder, die Frauen, die Männer, die Alten, die Jünglinge, die Mädchen, die Greise, die Kranken, die Sterbenden, die Gesunden, die Gebärenden, die Neugeborenen, die Toten, die Auferstehenden, die Lebenden, die Ungeborenen, die Ungezeugten, die Ungeschaffenen, die Nichtseienden, die Seienden, die Gewesenden, die Werdenden, die Gewordenen, die Nichtgewordenen, die Nichtgewesenden, die Nichtwerdenden

gestellt, wer sieht nicht mit einemmal die Einheit des Systems zerrissen, die Theorie über der Praxis vergessen, oder ihr gar geopfert?

Mein Beweis ist dieser: Nach *) dieser Theorie ist das erste Gegenbild des Absoluten frey nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eigenen Qualität als Freyes getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auf, frey zu seyn, und verwickelt sich mit der rein endlichen Nothwendigkeit. Und eben dieses gilt nothwendig auch von jeder der in dem Gegenbilde des Absoluten begriffenen Ideen.

Mit einem Worte: Es ist nur Freyheit in dem Absoluten; außer ihm hingegen der strengste und durchgreifendste Fatalismus.

Die Seele in der Uridee, und durch diese in dem Absoluten, ist frey, denn sie ist eines mit ihm. Aber wie eben diese nach dem Heraustreten, nach dem Abfall von dem Absoluten Freyheit haben solle, da sie durch das Auftreten in eigener Qualität gerade aufhört, frey zu seyn, und sich mit der Nothwendigkeit verwickelt, das ist nicht zu vereinigen! Consequent führt das System auf einen allgemeinen Fatalismus des Endlichen, und jene nur aus praktischen Gründen aufgestellten Behauptungen stellen das System in der Entzweyung dar.

Offenbar ist also die Theorie der Praxis geopfert, und um praktisch befriedigend seyn zu können, wird das System speculativ unbefriedigend.

Oder — und dieß ist die andere Klippe — diese Behauptungen werden nur aus Einem Standpunkte betrachtet, dem speculativen oder dem praktischen.

Der erste Standpunkt führt gerade auf die Aufhebung dieser Behauptungen hin. Die Causalität der Na-

*) S. 37.

zur Vorbedingt die Substanzität der Freyheit, und das Syſtem wird, um konsolatio beſtreitbargen zu ſeyn, praktiſch unbeſtreitbargen. Oder wer kann die Ideen der Theorie von dem: „Selbſtſtändigkeit der Freyheit“ ꝛc. der letzten Nichtigkeit der ſinnlichen Dinge, in ſolch von der Nichtigkeit des Ich als Abgeſtalteten mit dem Hervorragen der praktiſchen Vernunft-Antinomie finden? In welchen Falle wird die Freyheit der Theorie gegeben?

Der praktiſche Standpunkt, ſollet von dem konſtatiren, iſt der Standpunkt der Freyheit. Durch die Freyheit, die reine Selbſtbeſtimmung der Seele allein iſt der Zweck des Endlichen, der Wiederintelekt in das Abſolute realiſirt werden.

Gegen dieſe Freyheit erhebt ſich nun das Dilemma: Entweder iſt die Freyheit der Seele, wenn ſie ſich auf den Standpunkt der Identität mit dem Abſoluten emporerhebungs, ſinnlichvernünftig, gefolgt; ſo iſt die Bewegung in ihrem Grundſyſteme angegriffen, und die Materialität zum Spiel des Zufalls geworden;

Oder dieſe Freyheit (und dieß iſt die Idee aller Idee ſtiftenden und auch hiebei Syſtem) iſt geſetzmäßig. Das Ich auf dem Standpunkte der Identität mit dem Unendlichen wird durch ſeine äußeren Gründe, es wird durch ſein eigenes Weſen, das Vernunftgeſetz, deſſen Zweck nach ſeinem Syſteme Darſtellung des Abſoluten iſt, beſtimmt.

Dieß Annahme iſt allerdings aufſtrebend. Denn wenn die Seele fern handeln, durch Freyheit in das Abſolute eingehen ſoll, ſo muß ſie auch ihrem Weſen nach ſeyn, nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn.

Dieß Annahme iſt denn auch vorzüglich für die Form, in welchem alles Handeln ein wirkliches Zerſet-

*) S. 31. S. 12. 2. a. S.

Zahn am Pflanzen 2c. von einer Krankheit ab.

Wenn ein Zahn, der bereits in Fäulniß übergegangen ist, ausgezogen werden muß, so ist es nöthig, daß man ihn vorher mit Wasser, das mit Kamillen-Thee, oder mit Wasser, das mit Myrrhen-Tinctur vermischt ist, ausspült, damit der Geruch, der sich beim Ausziehen verbreitet, gemindert werde. Auch ist es gut, wenn man nach dem Ausziehen die Wunde mit Myrrhen- oder Kamillen-Tinctur ausspült.

Wenn ein Zahn ausgezogen werden muß, so ist es gut, wenn man ihn vorher mit Wasser, das mit Kamillen-Thee, oder mit Wasser, das mit Myrrhen-Tinctur vermischt ist, ausspült, damit der Geruch, der sich beim Ausziehen verbreitet, gemindert werde. Auch ist es gut, wenn man nach dem Ausziehen die Wunde mit Myrrhen- oder Kamillen-Tinctur ausspült.

Wenn ein Zahn, der bereits in Fäulniß übergegangen ist, ausgezogen werden muß, so ist es nöthig, daß man ihn vorher mit Wasser, das mit Kamillen-Thee, oder mit Wasser, das mit Myrrhen-Tinctur vermischt ist, ausspült, damit der Geruch, der sich beim Ausziehen verbreitet, gemindert werde. Auch ist es gut, wenn man nach dem Ausziehen die Wunde mit Myrrhen- oder Kamillen-Tinctur ausspült.

Wenn ein Zahn ausgezogen werden muß, so ist es gut, wenn man ihn vorher mit Wasser, das mit Kamillen-Thee, oder mit Wasser, das mit Myrrhen-Tinctur vermischt ist, ausspült, damit der Geruch, der sich beim Ausziehen verbreitet, gemindert werde. Auch ist es gut, wenn man nach dem Ausziehen die Wunde mit Myrrhen- oder Kamillen-Tinctur ausspült.

tichkeit des Gesetzes aber wurden vor allem folgende drey Haupt-Momente erfordert:

Das erste: daß dasselbe bestandig Einheit, derselbe Geist, bey in dem gegenwärtigen Systeme handele, auch in einem künftigen fortkommen werde;

Das zweite: daß diese Fortdauer mit dem Bewußtsein seiner selbst, und mit dem Bewußtsein der Identität des Ichs verknüpft sey;

Das dritte: daß diese Fortdauer einig sey, welches in seinem Grunde darauf hinauskommen wird:

Gott, der Mensch und die Natur gaben aus ihrer Fülle jedem Systeme nach seiner Fassung reichen Stoff zu Begründung dieser hohen Wahrheit. Wie bestimmt nun dieß neue Gesetz den Begriff der Unsterblichkeit, und auf welche Weise begründet sie ihn? — Dieß haben wir hier zu untersuchen.

Das Eleutheranthische System bestehet darin, daß nach ihm der Seele, insofern sie sich auf das Gesetz ihrer Abstraction beziehet, schlechterdings keine Unsterblichkeit, sinnl einige Fortdauer zukomme, sondern daß sie nur der Ihre auf dem Wesen der blos erscheinenden Seele zugetheilt worden kann. Wieder Unsterblichkeit bestehe nach dieser Lehre in der Scheidung, in der Entfernung der Seele von allen Sinnlichen, in der Vorstellung der reinen von allen Objecte betreffenden Intelligenz.

Diese Freyheit, diese Selbstgenügung der Seele in ihrer Reinheit von allem Gegensatze, der nur Negation für sie ist, dieß ist — wahre Unsterblichkeit.

Daß aber nicht blos Weber, dieser Grundsatz der aus aller sinnlichen Fülle gleichsam entkleideten Seele (die Ihre) einig sey, dieß ist in ihrem Begriffe entgalten, und auf

dieß mit begründet das System die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Ihee der Seele.

Es ist nach dieser Ansicht deutlich, daß der Geist durch seinen Zusammenhang mit der Zwölfzahl die beyden Momente der Unsterblichkeit, das der Fortdauer und das der Einheit ihrer Fortdauer, gemäß sind.

Aber der Hauptpunkt betrifft nun das zweite Moment, nehmlich das der mit Bewußtseyn verknüpften Identität des Ichs.

Ist nun dieß mit dem Systeme vereinbar? Ich bejahe nicht.

Mein Grund ist hierin:

Wenn die Seele, insofern sie sich auf den Leib und durch diesen auf die Endlichkeit bezieht, der göttlichen Nichtigkeit mit dem Leibe unterliegt; wenn also nur die Ihee der Seele nach ihrer Revolution ist, so hat nothwendig die Identität von Seele mit einem endlichen Bewußtseyn und mit dieser ihr Bewußtseyn in dem Unendlichen untergehen.

Das eigentliche Prinzip der Individuation, welches nicht in der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, sondern in dem Bewußtseyn der Seele ein Besonders, sich Erscheinendes zu syn, besteht, dieß muß durch dieß „Mächtige in die ironie Einheit“, durch die Widersinnigkeit, in das Nichtsein, hinabsinken aufgehoben werden.

Wird aber dieses Bewußtseyn der Seele, ein Besonderes zu syn, aufgehoben, so hört sie auf zu syn, und mit ihrer Selbstheit geht ihre Existenz, als eines Individuellen, unter.

Die Auflösung in die Unihee ist mit einem Worte absolut gemeinsam für die Seele, und die Auflösung der Seele in dem Materialismus in das absolute Object.

Hier ist gerade der Differenzpunkt des Systems von Fichte und des von Schelling.

Jener fand die Bewährung der Unsterblichkeit gerade in der Einheit der Schaam, in dem festen Vorsatze eines Anstoßes, in der unerschütterlichen des Widerstandes als jedesmaligen praktischen Ziels.

Dieser will die Unsterblichkeit mit der Verneinung von aller Schaam vereinigen.

Noch Ihn hebt sie Beide nach wahrhaft Unsterblichen, wenn sie Ihn hier schon von allem Sinnlichen abgethan hat, nach dem Tode ein in der Zwischenwelt ohne eine andere Stelle.

Allein immer setzt die Frage wieder: Wie ist es möglich, daß die Seele auf der Sphäre der Endlichkeit in die der Unendlichkeit, auf der empirischen Welt in die Freiwelt, auf der Erscheinung sei sie Einheit der Zwei überhaupt, ohne ihre Entstehung, aus Zwischenstufen als Endlichen, bloßes eigentliche Prinzip des Zweikommens, zu weiterem?

Ob bloße meiner Ansicht nach immer die Alternative, Entweder ist die Seele Eins mit der Zwei, so hört sie auf so sich selbst als Endlichen zu sehen, sie weiß ein anderes; oder die Seele verharrt in sich selbst als ein besonderes Endliches, so ist sie nicht Eins mit der Zwei.

Resultat. Nach diesem Systeme ist also das Hauptmoment des Begriffs von Unsterblichkeit, nehmlich die Fortdauer des Bewußtseyns der Seele, ein Besonderes für sich Bestehendes, und gerade dieses, das sie ist, zu sein, darf ihrer Aufnahme in die Zwei — dieses Hauptmoment ist verloren.

Hohe Bedeutung erhält die Lehre von der Unsterblichkeit erst durch die damit verknüpfte Zwei, und der künftige Zustand im Hinblick auf die Frage der Seele mit dem gegenwärtigen in einem Causal-Zusammenhang steht,

Diese Idee wird nun auch von diesem Systeme aufgestellt. Nach ihm soll die Seele nach dem Tode, wenn diese Bilder der Phantasie anders nicht bloße Hülle sind, nach dem Grade ihres Anhängens oder ihrer Freyheit von Allem, was Stoff und Sinnlichkeit ist, entweder verstoßen werden an noch tiefere Orte; oder, wenn sie die eines freyen ist, so schwingt sie sich nach dem Tode in die reinen Regionen der Ideal-Welt, und lebt da in dem Geschlechte der Ideen ein reines, und von allem Aeussern befreytes Leben!

Aber auch hier kehren die obigen Einwürfe wieder. — Denn mit Recht kann man fragen: wozu es einer solchen Absonderung und Lostrennung der Seele von dem Materiellen bedürfe, wenn alles Sinnliche Nichts ist? — wie sie sich gänzlich in dem jetzigen Zustande von dem Sinnlichen ablösen könne? und wie sie ihre Selbstheit behaupten könne, wenn sie bey der Rückkehr in das Geschlecht der Ideen rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellectual-Welt lebt?

Und nun noch ein Wort von dem Verhältnisse der endlichen, geistigen Wesen zu Gott! —

„Der Abfall soll das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes werden. Denn indem Gott dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt Er es selbst in die Endlichkeit dahin, damit die Ideen, welche in Ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht!

Allein es läßt sich nicht wohl denken: wie irgend ein Wesen in der Absolutheit als unabhängig existirend seyn sollte; nicht wohl denken, wie ein Abfall, der in Ansehung des Absoluten wie des Urbildes wahrhaft Nichts

ist, das Mittel einer vollendeten Offenbarung Gottes werden könnte? nicht wahr? werden, wie es einst solchem Mittelsin bedurfte? Denn für sich ist Gott lauteres Licht und Klarheit; für uns aber wohnet Er in einem unzugänglichen Lichte, und wenn Er ewig der Absolute ist, so kann Ihn nie ein Gegenbild erreichen!

Dritte Abhandlung.

Einige Betrachtungen über den gegenwärtigen Zeitgeist.

Von

G. C. F. Fischaber.

1.

Wenn in unserm Zeitalter irgend ein Begriff die aufmerksame Betrachtung des nach Wahrheit forschenden Geistes verdient, so ist es der Begriff „Zeitgeist."

Denn wie möglich, gereift dieser Begriff in der Entwicklung der Begebenheiten unserer Zeitalters ein? — Trete nicht unser innen Ungbe altes Neue gebärmlich in unser Elementwelt ein? Wird sich nicht der Charakter in allen seinen Gestalten immer ihm gleichkam als hinter einen Schild zu verstehen, und seine Kinder unter dem Namen gebornerlicher Zeitgenossen zu schemen? und sucht

nicht selbst die blinde Nachahmungs-Sucht ihre eigene Beschränktheit durch die vorgebliche Beachtung des Zeitgeistes zu verbergen? — Und wer weiß nicht, welche Erschütterungen die Zaubergewalt dieses Begriffes schon auf dem Gebiete des politischen, kirchlichen, wissenschaftlichen und bürgerlichen Lebens bewirkt hat? und welche man von ihm noch zu befürchten habe?

Wohl mag es darum der Mühe des Denkers werth seyn, sich diesen Begriff zu verdeutlichen, die Grundzüge seiner gegenwärtigen zeitlichen Erscheinung zu entwickeln, den Gründen und Folgen derselben nachzuforschen; und wir wollen daher diesem Gegenstande hier einige Betrachtungen widmen.

2.

Zuerst also von dem Begriffe .... Die Zeit gleicht einem Strome. Es fluthen und wechseln die Wogen; aber in diesem beständigen Wechsel bietet der Zeiten-Strom doch auch seine feste eigene Gestalten dar. So ist es in dem Gebiete der stillen fortschreitenden Natur; so ist es noch weit mehr in der Welt des beweglichen Geistes. — Der Geist hat nur Einen Zielpunkt, aber von zahlloser Mannigfaltigkeit sind die Pfade, die er, um zu diesem Einen Ziele zu gelangen, wechselnd betritt. Da herrscht bald diese, bald jene Art zu empfinden, zu denken und zu handeln vor!

In jedem Zeitalter, ja selbst in jeder Zeitepoche nimmt der denkende Geist seine eigenthümliche Richtung an. Bestimmte Kenntnisse, Theorien, Systeme werden vorzugsweise geschätzt und erheben sich auf den Trümmern der zuvor angebeteten mit gebieterischem Stolze. In neue Gestalt kleidet der Geist die Wahrheiten der Religion, Politik, Pädagogik und Philosophie, — um hier nur

nen den wechselnden Umständungen zu sperren — und diese neue Form stellt es in den ersten Vordergrund der Betrachtung als das Höhere und, wo es sich darum handelt, um wen man zum Opfer gehen soll, wessen Wohl auf die Ruinen des Vergangenheit mühsam herbeiführen kann!

Eben so ist es auch auf dem Gebiete der Kunst. — Jede Zeitepoche übt sich ihren eigenen Geschmack, der, sich von dem des Vorhergehenden unterscheidet, sich zum Schaffen und Richten der Vergangenheit und Gegenwart entfremdet. So mag auch die Geschichtsform jeder Zeitalters gleichsam die charakteristischen eigenthümlichen Grundzüge enthalten, es gewiß dem sorgfältigen Beobachter nicht, daß sich in jedem Zeitalter besonders Ansichten und Verbindungen vorzüglich scheinbar ergiegen, die ihnen ihrer Neuheit, ihrem Interesse wegen auch nicht nur für erlaubt, sondern selbst für schön und viel schaffen zu wollen pflegen, und so offenbart auch im Handeln jedes Zeitalter seinen bestimmten Geist.

Der Zeitgeist ist also nichts anders, als — der in jedem Zeitalter hervortretende eigenthümliche Charakter des Empfindens, Denkens und des Handelns.

3.

Welches ist nun der Geist unserer Zeit? — Die stets ständige Verwandlung der Erscheinungen der gegenwärtigen politischen Erscheinung des Zeitgeistes gehört zu den unerklärlichen Aufgaben, — und es ist daher wohl am angemessensten, nur thatsächlichen Existenz gleichsam vorgeschritt zu betrachten, zu denen er sich am kennbarsten ausspricht.

Zu diesen gehören zur Zeit:

1) der Staat. Der Zeitgeist aber, wie er gegenwärtig auf der Schaubühne der Staaten erscheint, zeigt

sich dem unbefangenen Beobachter als ein Gesicht der Gesinnung zwischen den herrschenden und den beherrschten Elementen — von der nur wenige Länder, wie unter Baterland (Württemberg), frey zu seyn das Glück haben.

c) Die Kirche. Auch in Sachen der Religion liegt die Zeit im Kampfe. Auf der einen Seite ist Ungläubige, Skepticismus, religiöse Lauheit, die sich jedoch gerne mit äußerem Eifer schminken möchte, auf der andern aber ein starrer Dogmatism, und als Feind der Zeit und der herrschenden Philosophie des Wissen ein dunkler Mysticism herrschend, und man kann daher den gegenwärtigen religiösen Zustand wirklich nicht mit Unrecht als den Streit des Kampfes der religiösen Extreme mit einander bezeichnen.

5) Die Schule, als die Werkstätte der Wissenschaft und Kunst. Wenn ich mich nicht irre, so weisen ungemein viele Phänomene der Schule dahin, daß auch hier ein Kampf der Gegensätze herrschend ist, indem der den Alten allein auf das Gemeinschaftliche, Reale, Einzelnste, den andern auf das Ueberschwengliche, Ideale, Verallgemeinende hinzielet! Die Einen wollen Alles in das Gebiet des Verständigen herabziehen, die Andern Alles in die Höhe der Ideen erheben. So ist auch in der Wissenschaft ein unsichtbares Schwanken und ein Kampf zwischen dem Empirismus und dem überhaupteren Mysticismus herrschend!

4) Was endlich das Leben überhaupt betrifft, so kann man von denen, die nicht blos essen und trinken, sondern wirklich leben, einen viel ungerechteren Tadel, mit Hohlen nach Originalität, die sich in äußeren Formen zeigt, und eine Sucht nach Abwechslungsliebe und Mannichfaltigkeit als herrschende Grundzüge des Zeitgeistes aufstellen!

Dieß ist die Darstellung des gegenwärtigen Zeitgeistes, insoweit sich sein Bild in gewissen allgemeinen Zügen des politischen, religiösen, wissenschaftlichen und gemeinen Lebens ausspricht!

4.

Forschen wir nun den Hauptgründen dieser zeitlichen Erscheinung des gegenwärtigen Zeitgeistes nach. —

Der Grund alles Gegenwärtigen ist immer zum Theile in der Tiefe der Seele, zum Theile in dem Anstoße der vorangegangenen Phänomene zu suchen. —

So ist unläugbar der erste Haupt-Grund des gegenwärtigen Zeitgeistes vor Allem in jener furchtbaren Revolution zu suchen, die wie ein unaufhaltbarer Feuerstrom alle Länder durchwanderte, und mit ihrer Riesengewalt theils das Bestehende zertrümmerte, theils es bis in den Grund seiner innersten Fugen erschütterte. Sie war es, welche jene Spannung zwischen den Elementen der Staaten herbeyführte, und durch die tiefe Wunde, die sie dem Wohlstande aller Länder schlug, auf das Aeusserste trieb; sie war es, die die Einen an den kalten Abgrund des frivolen Unglaubens, die Andern durch das Gefühl ihrer zeitlichen Rettungslosigkeit in das Asyl des Mysticismus trieb; — sie veranlaßte jene leeren idealischen Theorien der Wissenschaft, und sie beförderte die Macht des Egoismus und die Sucht nach dem Ruhme der gepriesenen Volksthümlichkeit.

Der zweite Hauptgrund dieses Geistes der Zeit ist unstreitig das Innere der lebendigen Menschheit selbst, nehmlich theils die von den Phänomenen der Zeit herbeygeführte Entwicklung und Richtung ihres Vorstellungs-Vermögens, theils die von dem Drucke der äusseren

Weltbegebenheiten entflammten und aufgereitzten Gefühle und Begierden.

Das große Phänomen des Wankens oder Zusammenstürzens aller betehenden Formen erweckte den schlafenden Geist; und je nchdem er den Grund des sichtbaren Ruines in dem veralteten Organismus des Staates, der Kirche, Schule oder in der Geist- und Kraftlosigkeit des Lebens zu finden glaubte, sann er neuen Idealen für die Veredlung dieser Organismen nach; — und diese Ideen mußten nothwendig mit den bestehenden Ordnungen in Kampf treten, so daß man allerdings den Ideen mit Recht — einen mächtigen Antheil an der allgemeinen Spannung und Bewegung des Zeitalters beylegen darf. Und je paradoxer und excentrischer die Richtung dieser Ideen war, eine bey dem Aufbrausen der Köpfe so natürliche Erscheinung, desto heftiger mußte auch die von ihnen bewirkte Spannung werden.

Ebenso vieles, ja noch mehr thaten die von dem gewaltigen Drucke äusserer Ereignisse entflammten Gefühle und aufgereitzten Begierden. Das Gefühl, daß es besser seyn sollte, und der sehnsuchtsvolle Wunsch nach einem besseren Zustande — bemächtigte sich aller Gemüther, und führte auf den Entschluß, das Alte zu verbannen und Neues einzuführen. So entstand die allgemeine Veränderung.

Den Staat organisirte man in allen seinen Elementen anders; die Kirche suchte man wenigstens äusserlich zu veredeln, in der Schule pries man neue Lehrelemente und neue Methoden, und im gemeinen Leben wollte man den Ostertag des erstandenen Deutschthums wenigstens durch neue Trachten und altdeutsche Haare feyern.

So entstand, wenn man die Hauptgründe dieses Phänomens concentrirt auffaßt, der Geist der Zeit aus dem Schooße jener allerschütternden Revolution und durch die

angeregte Phantaſie, die aufgereizten Gefühle und die entflammten Begierden der ſo ſehr am Sinnlichen haftenden gegenwärtigen Menſchheit.

5.

Welches ſind nun aber die Folgen dieſes Geiſtes, und welches werden ſie noch für die Zukunft ſeyn? — Gewiß eine wichtige Frage! Welche Folgen jetzt ſchon der Zeitgeiſt geboren habe, liegt klar vor Augen ... In vielen Staaten auf der einen Seite Mißtrauen, das überall nichts als Umtriebe ſieht, auf der andern Unzufriedenheit; in der Kirche bey den Einen Verachtung alles Göttlichen, bey den Andern Abgötterey mit den Geburten ihrer myſtiſchen Phantaſie; — in der Schule auf der einen Seite Verachtung der Ideen, auf der andern übermäßige Sucht nach leeren Theorien; und im gemeinen Leben Selbſtſucht und ein thörichtes Haſchen nach äuſſerem auffallendem Scheine.

Welches aber für die Zukunft die Folgen dieſes Geiſtes ſeyn werden? Dieß iſt eine ſchwerere Frage. Alle glauben, daß es ſo nicht bleiben könne; aber was da kommen werde, das begreifen nur Wenige. —

Zwiſchen Furcht und Hoffnung darf das Gemüth bey dem Blicke auf die Zukunft ſchweben! Denn wenn die herrſchenden Elemente dem beherrſchten die Hand zum Bunde der Eintracht bieten, wie ein glanzvolles und ſo theures Beyſpiel dazu gegeben iſt — ſo muß der Geiſt der Spannung aus den Staaten entfliehen, und an ſeine Stelle ein Geiſt des Zutrauens, der Liebe und der humanen Annäherung treten. Die herrliche Frucht dieſes Geiſtes aber wird die Zufriedenheit der Menſchen mit den neu-beſtehenden Verhältniſſen ihres bürgerlichen Lebens ſeyn.

Die Ausführung der Arbeiten wird dem Mindestfordernden übertragen, sofern dessen Angebot nicht offenbar unangemessen ist. Ist dies der Fall, so kann der Auftraggeber das Angebot ablehnen oder mit dem Bieter in Verhandlungen über den Preis eintreten. Ist der Mindestfordernde nicht bereit, seinen Preis angemessen zu ermäßigen, so kann der Auftraggeber das Angebot ablehnen. Er kann dann dem nächstfordernden Bieter den Zuschlag erteilen, wenn dessen Angebot annehmbar ist.

Der Auftraggeber kann sich vorbehalten, die Ausführung der Arbeiten ganz oder teilweise nach Einheitspreisen zu vergeben. Dies ist in der Aufforderung zur Angebotsabgabe anzugeben. Die Einheitspreise sind in das Leistungsverzeichnis einzutragen. Sie sollen sich auf die Einheit der Leistung beziehen, die in der Spalte „Einheit“ angegeben ist. Sie sollen auch die Nebenleistungen einschließen, die nach der Verdingungsordnung für Bauleistungen Teil B (VOB/B) zu den vertraglichen Leistungen gehören, ohne dass sie im Leistungsverzeichnis besonders aufgeführt sind.

Der Auftraggeber kann sich vorbehalten, die Ausführung der Arbeiten ganz oder teilweise nach Einheitspreisen zu vergeben. Dies ist in der Aufforderung zur Angebotsabgabe anzugeben. Die Einheitspreise sind in das Leistungsverzeichnis einzutragen. Sie sollen sich auf die Einheit der Leistung beziehen, die in der Spalte „Einheit“ angegeben ist. Sie sollen auch die Nebenleistungen einschließen, die nach der Verdingungsordnung für Bauleistungen Teil B (VOB/B) zu den vertraglichen Leistungen gehören, ohne dass sie im Leistungsverzeichnis besonders aufgeführt sind.

gelegt hat: — „wenn nicht entweder die Freunde der Weisheit das königliche Regiment führen, oder die jetzigen Könige und Gewaltige Freunde der Weisheit werden, so können, lieber Freund Glaukon! die Uebel in den Staaten nie gehoben werden; ja ich glaube, nicht einmal unter dem menschlichen Geschlechte!“

Vierte Abhandlung.

Bemerkungen über Kant's Ansicht von dem Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.

Von

G. C. F. Fischbach.

1.

Theodicee ist — nach Kant, Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welt-Urhebers gegen die Anklagen, die die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene Weisheit erhebt.

Diese Zweckwidrige in der Welt ist nun nach Kant dreyfacher Art:

1) das Absolut-Zweckwidrige — das weder als Zweck, noch als Mittel von einem weisen Wesen gebilligt werden kann (das Moralisch-Böse; die Sünde);

2) das Relativ-Zweckwidrige — das nur als Mittel mit dem Willen einer Intelligenz zusammenbestehen kann (das physische Uebel: Leiden);

3) die Art des Zweckwidrigen, die in der Disharmonie des Moralisch-Guten mit dem Physischen (der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit) besteht.

Gott wird nun in dreyfacher Rücksicht, in dreyfacher Beziehung seiner Causalität auf die Welt betrachtet:

1) Insofern seine Causalität als sich beziehend auf die Hervorbringung der Welt, mithin, da die Geisterwelt, die eine Hauptseite des Universums ist, auch auf die Produktion der Geister gedacht wird — insofern ist er Schöpfer.

2) Insofern seine Causalität als sich beziehend auf die Fortdauer der Weltdinge und die Art und Weise ihrer Existenz gedacht wird — insofern ist er Erhalter. Endlich

3) Insofern diese Causalität sich beziehend auf den Organismus der moralischen Welt in Zusammenstimmung mit der physischen oder auf die Lenkung der Weltumstände dem sittlichen Endzwecke gemäß gedacht wird — insofern ist er Regent und Richter der Welt.

Aus diesem dreyfachen Verhältnisse Gottes zur Welt im Gegensatze gegen jene dreyfache Art des Zweckwidrigen entstehen nun (nach Kant) drey Haupt-Anklagen gegen Gott.

Die erste: Wenn Gott Schöpfer der Welt und also auch der Geister ist, wie ist die Existenz moralisch-böser Wesen mit seiner Heiligkeit vereinbar?

Die zweite: Wenn Gott Schöpfer der Welt ist, wie ist das Dasein des physischen Uebels mit seiner Güte vereinbar?

Die dritte: Wenn Gott Regent und Richter der Welt ist, wie ist die Disharmonie zwischen der moralischen Unvollkommenheit und dem Schicksale der Menschen mit seiner Gerechtigkeit vereinbar?

Auf diese Haupt-Einwendungen sind nach Kant nur auf drey möglicher Haupt-Arten widerlegbar. Entweder

1) durch Negation, aber durch die Behauptung: das, was wir als zweckwidrig in der Welt ansehen, sey nicht zweckwidrig; oder

2) durch Reduktion auf das Nichts, nehmlich: das Zweckwidrige sey eine unvermeidliche Folge der Natur der Dinge; oder endlich

3) durch Reduktion auf den Menschen; nehmlich: das Zweckwidrige könne nicht als ein Factum des Weltsystems, sondern nur als ein Factum der Vernunft angesehen werden.

Aber gerade diese drey Behauptungen sind nach Kant unhaltbar.

Denn weil zur Vollständigkeit Gottes als Schöpfers, Erhalters und Richters die Behauptung aufgestellt:

1) daß a) das Moralisch-Böse nicht moralisch-übel, sondern vielmehr gerade in Gottes Augen das Beste, sowohl für uns als das Welt-Ganze sey;

b) das Fein physisch-Uebel laut finde, das vielmehr die Stimme der Physisch-Angenehmen das Physisch-Unangenehme verneine;

c) daß keine Disharmonie zwischen der Sittlichkeit und dem Schicksale der Menschen sich finde, sondern das Schicksal sey ein Richter, der über uns selbst Qualen errichte; so behauptet Kant dagegen:

1) a) die erste Apologie des Moralisch-Bösen sey eine Umkehrung aller Principien — und der Sturz aller Festigkeit in der Moral, den gewiß jedes sittliche Gefühl verabscheue;

b) diese Apologie des Physisch-Bösen dürfe man dem Ausspruche eines jeden lebensatten Menschen überlassen;

c) die Apologie jenes Mißverhältnisses beruhe auf einer Supposition, die der Rechtschaffene mache, die aber bey dem Moralisch-Bösen nicht statt finde.

Wird nun dagegen zur Rechtfertigung Gottes

2) die Behauptung aufgestellt:

a) das Moralisch-Böse sey zwar ein solches, aber es gründe sich auf die Schranken der Natur des Menschen.

b) das Physisch-Böse sey zwar ein solches; aber es gründe sich eben falsch auf diese Beschränkung, und sey von derselben untrennbar;

c) eine solche Disharmonie finde zwar statt, aber es sey eine von Gott nicht intentionirte, sondern in der Natur liegende Mißhelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend sey, mit Widerwärtigkeit zu ringen; so behauptet Kant dagegen:

2) a) das Moralisch-Böse würde durch eine solche Apologie gerechtfertiget seyn; und also seine Natur (als Moralisch-Böses) verlieren;

b) wenn das Physisch-Böse von der Natur des Menschen untrennbar sey; warum Gott den Menschen erschaffen habe? und endlich

c) diese Apologie der Disharmonie finde statt, wenn wenigstens vor dem Ende des Lebens die Tugend noch in Harmonie mit der Glückseligkeit gebracht werde, und umgekehrt; denn sonst scheine es, die Tugend sey nicht deßwegen im Kampfe mit dem Schicksal, damit sie als

Tugend strebe, sondern weil sie als solche gebraucht habe; die Verweisung auf eine höhere Welt als ein bloßer Wechselbrief der moralisch-gläubigen Vernunft gelte hier nicht.

Wie endlich zur Rechtfertigung Gottes?

1) die Behauptung aufgestellt:

a) das Moralisch-Böse sey vom Gott blos zugelassen — die Schuld komme allein dem Menschen zu;

b) das Physisch-Böse sey ein nothwendiger Uebergangszustand auf eine höhere und bessere Stufe;

c) die Disharmonie in dieser Welt möge als Effekt aus den Gebrauche der Vermögen der Menschen nach Natur-Gesetzen, nicht nach Moral-Gesetzen beurtheilt werden; in einer andern Welt werde schon eine andere Ordnung hervorgehen; so behauptet dagegen Kant:

a) diese Apologie leide mit der a) auf einem Irrthum, und der Begriff von Zulassung sey von einem Wesen, das allseitiger Wirksamkeit sey, nicht wohl denkbar;

b) diese Apologie des physisch-Bösen durch die Nothwendigkeit eines vorangehenden dürftigen Zustandes sey unbewiesen; endlich

c) die Vernunft könne auch in anderen Verhältnissen (auch des theoretischen Wissens) keinen andern Weltlauf erwarten.

Das Resultat von diesem Allem ist nun folgendes: So weit die Wissenschaft sich jetzt gebungen ist, in den Theodicee, ihre Aufgabe zur Rechtfertigung der göttlichen Eigenschaften vor der Vernunft mitzutheilen.

2.

Aber Kant geht noch weiter. . . Er behauptet: eine absolute aus den Schranken der menschlichen Erkenntniß

hervorgehende Unmöglichkeit aller Theodicee. Denn der Mensch hat zwar nach Kant erstens einen Begriff von der Kunstweisheit in der Einrichtung der Welt.

Er hat zweytens auch an der sittlichen Idee seiner Vernunft einen Begriff von der moralischen Weisheit, die in die Welt von einem moralischen Urheber gelegt werden konnte.

Aber er hat drittens keinen Begriff von der Harmonie der Kunstweisheit und moralischen Weisheit in der Sinnenwelt, denn das Princip einer solchen Harmonie liegt in der intelligiblen Welt. Das Problem ist hier dieses: Wie kann ein Subject A als Naturwesen dem Willen seines Urhebers, und als moralisches seinem eigenen Wollen folgen? Dieß ist über unserer Erkenntniß-Sphäre; denn dieß zu erkennen, müßten wir einsehen, wie die übersinnliche Welt der sinnlichen zu Grunde liege.

Was ist nun von dieser Ansicht Kant's über Theodicee zu halten?

3.

Die Vernunft hat nach Kant ein gedoppeltes Vermögen; einmal ein theoretisches und dann — ein praktisches.

Nach jenem sind ihr die Gesetze gegeben, nach dieser gibt sie Gesetze.

Jenes ist auf das Gebiet der Erfahrung mit seinen Gesetzen eingeschränkt; dieses geht über die Erfahrung hinaus, nnd dringt mit seinem gesetzgebenden Vermögen in die intelligible Welt.

Nun sind nur drey Hauptfälle möglich. Entweder wird von Kant

a) zum Gebrauche einer Theorie nur das sogenannte Verstandes-Vermögen allein, oder es wird

b) zwar zu den Aufgaben einer Theorie das theoretische und praktische — zu der Auflösung hingegen allein das theoretische Vermögen — oder

c) es werden sowohl zu den Aufgaben als zu der Auflösung der Aufgaben einer Theorie beyde Vermögen beygezogen.

Der erste Fall.

Die Probleme der Theorie beruhen alle auf dem Vernunftsatze, Probleme der Kunstlehre eines übersinnlichen Gebrauchs sind gewisse Phänomene in der Sinnenwelt.

Schon zur Idee eines solchen Problems erfodert die Vernunft, daß eine Wirksamkeit der übersinnlichen Welt (wie die Ursache) angenommen, und die Auflösung des Problemsatzes, hier Aufgabe, als gewisse Wahrheit, der Phänomenwelt der theoretischen Vernunft beygen kann.

Ferner: Unter den Phänomenen selbst, die im Gesetze gegen die Idee einer übersinnlichen Ursache als Probleme der Theorie aufgestellt werden, sind solche, die nicht nach dem Maasgabe des Seyns, sondern des Sollens beurtheilt werden können.

Nun aber ist die theoretische Vernunft mit dem Gesetze nach Kant

a) ganz und gar auf die Welt der Erfahrung (die Phänomenen) eingeschränkt.

Eben diese Vernunft ist

a) nicht autonomisch, sondern heteronomisch. Ihre Gesetze sind Gesetze des Seyns, nicht des Sollens.

Also — wenn die Vernunft nur als speculative zum Entwurfe einer Theodicee angewendet wird, wie ex hypothesi geschieht, so folgen nachstehende drey Hauptpunkte:

a) Die speculative Vernunft als die empirisch-immanente kann sich zur Idee Gottes als Objects, und also zur Idee eines Gegensatzes dieses Objects mit gewissen Phänomenen der Sinnenwelt nicht erheben.

b) Die speculative Vernunft als die heteronomische, als die bloß erkennende, nicht gesetzgebende, beurtheilt gewiße Phänomene, wenn sie isolirt ist, ganz heterogen von der praktischen. Die Phänomene sind ganz andere, für sie rein-natürliche. Und, was aus diesen beyden Sätzen folgt,

c) nicht einmal die Aufstellung einer Theodicee, vielweniger die Lösung ihrer Probleme ist auf dem bloß speculativen Vernunftgebiete denkbar. Die Beyspiele sind hievon leicht zu bilden.

Der zweite Fall.

Die Idee einer übersinnlichen Intelligenz, so wie die Phänomene der Sinnenwelt, die nur nach Gesetzen des Sollens beurtheilt werden können, fordern eine Verbindung der praktischen Vernunft mit der theoretischen — wenn sie als Probleme der Theodicee aufgestellt werden.

Dieß geschieht nun in dem zweiten Falle.

Auf dem speculativen Standpunkte erscheint die Natur als eine in sich geschlossene Totalität.

Alles, was geschieht, erscheint als nothwendig und den Naturgesetzen unterworfen.

Auf dem praktischen Standpunkte erscheint die Natur als das Product der göttlichen Causalität, und die Hand-

lungen der verschiedenen Weltwesen als sey, und der Moralgesetzen unterwürfig.

Auf diesen Standpunkte können nun folgende Probleme der Theodicee aufgelöst werden.

A. Wenn die Natur auf sich auch die eine Seite der Natur (die Gesetze) das Produkt einer göttlichen Causalität sind; wie ist der Satz: Gewisse Anordnungen sind moralisch-böse, mit derjenigen Eigenschaft sich wissenden göttlichen Wesens vereinbar, auf welche und die praktische Vernunft hinführt, und die diesen Satz widerspricht?

B. Wenn die Natur in ihrer Anordnung und Entwicklung ein Produkt göttlicher Causalität ist, wie ist der Satz: Gewisse Anordnungen sind das größere physische Uebel (Schmerzen) unterworfen, mit derjenigen Eigenschaft Gottes vereinbar, auf welche und die praktische Vernunft hinführt, und welche diesen Satz widerspricht? Endlich

C. Wenn die physische und moralische Welt in ihrer Harmonie ein Produkt der göttlichen Causalität ist und Gott sich nach den Vorschriften der praktischen Vernunft, wie ist der Satz: daß die Leiden zwischen der Moralität und der Glückseligkeit keine Harmonie ist, mit derjenigen Eigenschaft Gottes vereinbar, auf sie und die praktische Vernunft hinführt, und die diesem Satz widerspricht?

Im ersten Probleme ist die widersprechende Eigenschaft die Heiligkeit, im zweiten die Güte, im dritten die Gerechtigkeit.

So sind also in diesem zweiten Falle die Aufgaben der Theodicee allerdings gelöset, indem zu ihrem Gutwerke das praktische mit das spekulative Vernunftvermögen angewendet wird.

Allein man sieht bald erste Vernunft von dem zweiten völlig scheidet getrennt, wenn es an die Auflösung dieser Probleme gehen soll.

Und in diesem Falle ist Kant . . . die Vernunft in ihrer Totalität tritt als Auflösungsin Streit auf, und doch will er nur die spekulative als die Vertheidigerin Gottes hören! Wie inconsequent!

Wenn die praktische Vernunft die Freiheit hat, Kanten zu befehlen, warum soll sie nicht auch die Pflicht haben, sie wieder zu lösen?

Entweder — die spekulative Vernunft allein soll gegen Gottes Existenz Einwürfen widerlegen dürfen, so heißt sie in Einheit.

Oder — wenn die praktische Vernunft ihre Ideen zum Gegenstand aufstellt, so soll sie auch die Ideen der Auflösung des Gegenstandes an die Hand geben. Und die praktische Vernunft hat wirklich solche Ideen. Dieß erhebt und auf den dritten Standpunkt.

Dritter Fall.

Die praktische Vernunft hat eine Haupt-Idee, die Idee des höchsten Guts, oder der Realisirung der größtmöglichsten Summe von Moralität und der ihr entsprechenden Glückseligkeit.

Alle untergeordneten Ideen sind Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit.

Wenn nun die praktische Vernunft die Idee von Gott der Spekulation zur Auflösung der Probleme ihrer Theorien an die Hand gibt, so darf sie und soll sie auch zur Auflösung derselben ihr Ideen an die Hand geben; und dieß ist der dritte Fall; und auf diesem Wege kann die Theodizee gelingen.

Denn —

A. Wenn die Idee des höchsten Guts (also die Idee der größten Moralität u. s. w.) Wirklichkeit hat, so müßte Gott die Ursachen mit der Anlage zur Moralität (mit Freiheit) erschaffen. Wo aber Freiheit ist, da ist ebenso Möglichkeit, moralisch-böse als moralisch-gut zu thun.

Daß es also moralisch-böse Wesen gibt, beweist nichts gegen die Heiligkeit des Weltschöpfers; denn der Grund der Wirklichkeit des Moralisch-Bösen ist nicht in Gott, sondern nur der Grund der Möglichkeit.

B. Wenn die Idee des höchsten Guts als die Idee der größten Summe von Moralität (als Bedingung) und von Glückseligkeit (als Bedingtem) Wirklichkeit hat, so beweist sie Idee von physischem Uebel nichts gegen die Güte Gottes, denn das Dasein des physischen Uebels würde nur dann bewiesen sein, wenn die Idee des höchsten Guts die größte mögliche Summe von Glückseligkeit, und nicht Übereinstimmung wäre. Im umgekehrten Systeme ist dies nicht der Fall.

C. Wenn die praktische Vernunft der theoretischen gerne Mittel zur Bewerkstelligung der Handlungen an die Hand gibt, so darf die spekulative ein Phänomen nicht auf eine einschränken, und der Gegenstand jener Disharmonie gegen Gottes Vorsehigkeit soll sich also in der wahren Idee der vollendeten Weltverträglichkeit

Fünfte Abhandlung.

Ueber das gegenseitige Verhältniß, in welchem die Philosophie und Poesie zu einander stehen.

Von
G. C. F. Fischbacher.

1.

Jedem Kenner der Philosophie unserer Zeit ist es bekannt, welch' bedeutende Rolle die Phantasie auf dem Gebiete der gegenwärtigen Philosophie spielt, und wie groß das Ansehen ist, das dieser geistigen Kraft von mehreren angesehenen Philosophen eingeräumt wird. Sie stellen diese Kraft nicht nur als die Eigenquelle der philosophischen Systeme dar; sie geben ihr nicht nur den Rang vor und über der Vernunft, sondern, statt der Leitung der Phantasmen, krankenden Vernunft in den Philosophiren zu folgen, geben sie sich lieber den Eingebungen und Dichtungen ihrer kapiösen Phantasie hin, und wollen diese gleichsam als Orakelsprüche der Wahrheit und Weisheit gelten machen.

Um dieß nun an einem Beyspiele anschaulich zu machen: was anders ist es, um es gelinde zu sagen, als

die Geburt der blendenden Phantasie, wenn ein neuerer Philosophy behauptet, daß sie sich nicht denken, daß sie den Spiegel des Universi, und wenn er in diesem Geiste die Urheberin-Ordnungen als das Gewebe der Einbildung, den Zeitraum als die eigentlich-gemeinsame Phantasie darstellt, und auf diese Weise Himmel und Erde mit seinen fünffachen Sinnen-Bewohnern verschlingt?—

Die verderblichen Wirkungen, die ein solcher Geist des Philosophirens, zwar nicht unter der Klasse denkender Männer, denn diese verstehen es wohl, solche Lust-Schlöße nach ihrem Gehalte zu würdigen, — wohl aber bei der von den Wirkungen der Phantasie nur so wenig bewußten rohen Jugend hervorbringen kann, sind wohl für den Freund der Wahrheit ein gerechter Grund, diese Entartung des modernen Geistes der Philosophie mit Ernst zu bestreiten, und vielleicht liegt das Verderblichste darinnen, um in welchem Philosophie und Poesie zu einander stehen. Die wahre Natur in dieser Behandlung dieses Verhältnisses sind Dichtung und Philosophirerei, und insbesondere ist der Poesie und Philosophie zu einander nach den beiden stattfindenden Hauptmomenten genau zu bestimmen suchen.

Diesen Zweck glauben wir am richtigsten zu erreichen, wenn wir zuerst die Begriffe der Philosophie und Poesie deutlich entwickeln, wenn wir aus diesen Begriffen die verschiedenen Hauptsätze bestimmen, welche daraus folgen; wenn wir auch hierbei die Entartungen nicht fehlen, auch welcher die größten Kräfte an der Bildung beider Antheil haben und sich wirksam ergeben, und wenn wir endlich die verschiedenen Wirkungen beider, wo sie sich trennen, und die gemischten Wesen des Mittelweges hervorbringen.

Auf diese Art glauben wir, auch der Unterschied zwischen Philosophie und Poesie deutlich hervortreten.

2.

Unstreitig kann man die Poesie wie die Philosophie nach einem gedoppelteu Gesichtspuncte betrachten; einmal als etwas Subjectives, als ein dem Menschen zukommendes Talent, und dann als etwas durch dieses Talent Gebildetes — als ein objectives Erzeugniß dieses Talents.

Betrachtet man die Poesie (das Dichten) von der subjectiven Seite, so besteht das Dichten unstreitig in dem Talente, eine Reihe bildlicher Vorstellungen zu erzeugen, und dieselben zu einem lebendigen Ganzen, in welchem Schönheit und ideale Bedeutung herrschend ist, zu verknüpfen; und die Poesie als objectives Erzeugniß ist also nichts anders, als eine zu einem solchen lebendigen Ganzen kunstvoll verknüpfte Reihe bildlicher Vorstellungen mit idealer Bedeutung, dargestellt, wenn die Sprache ihr Organ ist, durch eine Reihe anschaulicher, gefühlvoller und harmonischer Ausdrücke.

Faßt man dagegen die Philosophie von ihrer subjectiven Seite, insofern sie ein Talent des forschenden Geistes ist, so besteht sie in dem Talente, eine Reihe geistiger (nicht sinnlicher) Vorstellungen zu erzeugen, und sie zu einem vollendeten Ganzen, in welchem Wahrheit, Einheit und Ordnung herrschend sind, zu verknüpfen; denn sie ist ja die Fertigkeit, den Gründen, dem Wesen und den Zwecken der Welt nachzuforschen, und die durch die Vernunft gewonnenen Forschungen in ein System zu bilden; und die Philosophie als ein objectives Erzeugniß ist also nichts anders als eine Vernunft-Wissenschaft, welche die Gründe, das Wesen und die Zwecke der Welt zu erforschen, und in einem systematischen Zusammenhange darzustellen strebt. —

Schon aus dieser Darstellung der Begriffe leuchtet der große Unterschied der Poesie und Philosophie deutlich hervor. Denn wenn auch beyde darin übereinstimmen, daß in beyden eine selbstthätige Bildung der Vorstellungen stattfindet, so unterscheidet sie doch beyde — schon diesen Vorstellungen zufolge — ihre Quelle, ihr Stoff und der eigenthümliche Charakter ihrer Form. Denn so wie bey der Poesie das Vermögen, bildliche Vorstellungen zu erzeugen, Haupt-Quelle ist, so geht dagegen die Philosophie aus dem Vermögen der geistigen Vorstellungen hervor. Die Vernunft ist die Mutter der Philosophie, so wie dagegen die Phantasie die erzeugende Kraft der Poesie ist. Doch wir werden diesen Punct in dem weiteren Gang unserer Untersuchung noch ausführlicher erörtern.

Was den Stoff beyder betrifft, so kann zwar die Poesie nicht bloß das Sinnliche, sondern auch das Uebersinnliche zum Gegenstand der Dichtung machen, gerade wie der Philosoph nicht bloß die übersinnliche, sondern auch die erscheinende Welt zum Gegenstande seines Nachforschens machen kann.

Aber ganz verschieden ist der Stoff, der durch die verschiedenen Richtungen der Poesie und Philosophie gewonnen wird. Denn wie die Poesie den Sinnenstoff noch mehr zu veranschaulichen, und mit angedichteten Reitzen auszuschmücken strebt, so sucht dagegen die Philosophie ihn von den sinnlichen Merkmalen zu entkleiden, und das Allgemeine aus ihm hervorzuheben; und so wie jene dem Uebersinnlichen ein sinnliches Gewand anzulegen strebt, so sucht diese dagegen die Ideen in ihrer vollen Reinheit zu erfassen! — Mit Recht kann man daher in gewissem Sinne sagen, daß der von der Poesie errungene Stoff

immer (in gewiſſem Sinne) ſinnlicher, der von der Philoſophie gewonnene dagegen unſinnlicher Art iſt.

Hieraus geht auch der beyden eigenthümliche Charakter der Form hervor. Denn da die Philoſophie den Zuſammenhang des Realen mit ſeinen letzten Gründen (den Ideen) zu erfaſſen, dieſe vermittelſt der Begriffe zu verdeutlichen, und ein Ganzes geiſtiger Vorſtellungen daraus zu bilden ſtrebt; — ſo gehört es zu ihrem eigenthümlichen Charakter, ſich in der Form deutlicher Begriffe, feſtbegründeter Urtheile und in einem auf Principien ruhenden ſyſtematiſchen Schlußgebäude darzuſtellen.

Deutlichkeit der Begriffe, Richtigkeit der Urtheile und eine auf wahre Principien gegründete Einheit bilden inſoferne den Charakter der philoſophiſchen Darſtellung.

Da hingegen die Poeſie durch eine gefühlvolle Anſchauung aufgeregt, ein lebendiges Ganzes bildlicher Vorſtellungen, in dem ſich Schönheit offenbart, zu erzeugen ſtrebt, ſo gehört es zu ihrem eigenthümlichen Charakter, ſich in der Form eines gefühlvollen, anſchaulichen, und harmoniſchen Ganzen darzuſtellen.

Lebendigkeit der Gefühle, Anſchaulichkeit der Bilder und eine auf die lebendige Idee des Schönen gegründete Harmonie bilden inſoferne den Charakter der poetiſchen Darſtellung.

3.

Betrachten wir die Hauptzwecke, welche Poeſie und Philoſophie, jede in ihrer Sphäre, zu realiſiren ſtrebt, wie verſchieden ſind auch in dieſer Hinſicht beyde!

Es iſt bekannt, daß man ſubjective und objective Poeſie nach den Gegenſtänden unterſcheidet. Jene hat zum Zwecke, die Tiefe der inneren Bewegungen des Ge-

mächt aufzubrechen, und gleichsam die innere Werkstatt des Geistes in geheimsten Bewegungen klopfen und schlagen; sich hingegen stets, entweder der Handlung in ihrer zeitlichen Entwicklung von dem Momente ihres innern Entstehens bis zur Vollendung des Zwecks als gegenwärtig sich vorspannend gemäß bezeichnen; — oder sie hat zum Zweck, innerlichste Begebenheiten mit äußerlichen Objekten symbolisch darzustellen.

Eine gefühlvolle, belebte Darstellung der innern Welt des Gemüths, oder eine malerische Darstellung der Szenen des äußerlichen handelnden Lebens — dies ist also der Zweck der verschiedenen Arten von Poesie.

Im Gegensatze zum bloßen Denken der Poesie ist sie gegen der Zweck der Philosophie eine Wohlthat. Sie sucht dem Geist mit den Gestalten des Denkens und den Mitteln der Erkenntnißkräfte und Fähigkeiten der Erkenntniß bekannt zu machen. Sie stellt die Gründe, Folge und Zweck der gefügten und sichern Natur und ihrer Erscheinungen durch Abstraktion und Analyse da zu bestimmen; und sie stellt, das Absolute zu enthalten, und um an die Ursache eines Dinge und der Erkenntniß sich weiter Wissen, so wie an die Ursache der Bestimmung des Willens und um zur Erkenntniß der Gesetze seines Handelns hinzuführen. Wie gern ist also die Verschiedenheit der Zwecke, die sich Dichtkunst und Philosophie wie in ihre Sphäre setzen!

Jene stellt die Gefühle, Vorstellungen, Willensbewegungen der Menschen in verschiedenen Zügen nachzubilden, welche die erscheinende Welt — der Phänomene wahrlich vor Augen zu stellen; — diese begnügen den Scheln von der Wahrheit zu scheiden, und der Vernunft eine befriedigende Auflösung über das Dasein und die

Bestimmung der Welt und ihres Wesen zu geben. Wenn daher auch Philosophie und Poesie darin übereinkommen, daß sie den Geist des Menschen und der ganzen Welt, Ideen in eine höhere und reinere Sphäre versetzen, so ist doch der große Unterschied zwischen beyden, daß die Idee der Dichtkunst nur eine Scheinwelt in unserer Phantasie, gleichsam eine durchsichtige Sinnenwelt; die Welt des Philosophen dagegen eine solche ist, in der sowohl das Wirkliche, als das Mögliche nach dem Gesetze der reinen vernünftigen Wahrheit dargestellt ist. In dieser Hinsicht hat daher wohl Plato Recht, wenn er behauptet: „Alle, die sich mit der darstellenden Poesie abgeben, gehören zu den Nachahmern, und ihre Nachahmung stehe immer von der Wahrheit entfernt."

4.

Auch die Mangelhaftigkeit, nach welcher die geistigen Kräfte bey der Bildung der Poesie und Philosophie sich Hülfe erweisen, macht den Unterschied beyder deutlich kenntlich.

Die Welt mit ihren sichtbaren Gestalten gibt dem Dichter nie zum Philosophen den ersten Impuls zur Thätigkeit. Wen wenn sie in jenem das lebendige Gefühl anspricht, so regt sie in diesen den beobachtenden, und nach Gesetzen forschenden Geist auf. Wenn bey jenem der Trieb nach Anschaulichkeit der Darstellungen, nach Fülle und Harmonie hervorspricht, so erweckt bey diesem der Trieb nach Bestimmtheit, Deutlichkeit, Ordnung und Gesetzlichkeit der Gedanken. So ist also das Streben in dem Dichter der Trieb nach ästhetischer Schönheit, in dem Denker dagegen der Trieb nach reiner Wahrheit.

Und wie verschieden ist das Verhältniß der schöpferischen Kraft, wie solche zur Bildung eines poetischen Kunstwerks, von dem, wie es zur Darstellung eines philosophischen erfordert wird!

In jenem genialischen Werke spricht sich zwar die tiefere Weltansicht eines geistigen Kolbe aus; und so wenig ein Dichter der Weltweisheit, so wenig kann der Philosoph der Phantasie entbehren.

Aber die Hauptsache, die eigentlich schaffende Kraft eines höheren Werkes ist nur Vermögen, innerliche Anlagen, Neigungen und Fertigkeiten, die in der Weltwirklichkeit nur als etwas Getrenntes und Unverbundenes Dasein haben, vor die Anschauung des Ungemeinen zu zeigen, und diese innre innerliche Kraft, sie geht, damit sie die Schranken des nichtigen Daseins im Strome der hervorbrechenden Fülle nicht überfliege.

Wie ganz anders ist es bey dem Denker! Da soll nun auch die höhere geistige Kraft verschwindend zurück treten! Denn sein Streben ist nur allein darauf gerichtet, das Allgemeine aus den Erscheinungen hervorzuheben, in Verhältniß der Dinge zu bestimmen, und sich durch die Verknüpfung der Urtheile den Weg zu den Ideen zu bahnen, die in seinem Geiste gegründet und der Wahrheit würdig, die sie aus ihrer Tiefe zum Lichte hervorzieht! Und er bedarf dabey des Phantasie — aber nur zur Erhaltung und Belebung, nicht zur Erzeugung des Gedankenstoffs! Denn sie kann und bedarf über Weltansicht zeigen, daß sie die intellectuellen Wahrheiten durch angemessene sinnliche Bilder darstellt, — wobey freylich die größte Vorsicht nöthig ist.

Wenn man daher die geistigen Kräfte nach den Bedürfnissen, in welchen sie der Dichter und Philosoph bedarf, in angemessene, vorzüglich schaffende und leitende

oder helfende unterscheidet, so ergibt sich folgende reelle Verschiedenheit.

Dem Dichter wie dem Philosophen muß ein lebendiges Gefühl innewohnen, um von dem Schauspiele der äusseren und inneren Erscheinungen lebendig ergriffen zu werden. Beyde muß ein reger Trieb, sich Vorstellungen über das Angeschaute zu bilden, beleben, aber mit dem Unterschiede, daß der Trieb des Dichters auf ideale Schönheit, der des Philosophen auf reale Wahrheit gerichtet ist.

Die vorübende, gleichsam sammelnde Kraft ist bey beyden gleich. Die Welt und ihre vielfachen Beziehungen muß der Dichter wie der Philosoph betrachtet haben, um ihre Schöpfungen aus dem gesammelten Stoffe zu bilden, oder an denselben zu knüpfen. Die vorübende Kraft beyder ist also der anschauende Sinn.

Sehr verschieden ist dagegen die schaffende Kraft beyder. Denn die Einbildungs-Kraft ist es, die die Gebilde der Dichtkunst, die Denkkraft dagegen, die die Ideen und Wahrheiten der Philosophie erzeugt.

Entweder ist nehmlich das Streben des Philosophen darauf gerichtet, ganze Reihen von Wahrheiten durch eine zusammenhängende Schlußkette zu einem wissenschaftlichen Systeme auszubilden, oder gegebene Systeme in ihre Grundelemente aufzulösen, um den Gehalt dieser Gebäude im Einzelnen und Ganzen zu prüfen. In beyden ist eine mit Scharfsinn begabte Denkkraft, die in die geheimen Beziehungen und die wahre Natur der Dinge einzudringen fähig ist, das schaffende Princip des Philosophirens.

Verschieden sind endlich die Hülfskräfte, die der Dichter und Philosoph zu ihren Werken nöthig haben. — Denn der Philosoph bedarf zur Haltung und Vergegen-

mittelungen des zu bearbeitenden sinnlichen Stoffes der Phantasie, der Dichter dagegen zur freien Bearbeitung des Vorgegebenen der ihn umwebenden Verhältnisse und Vernunft.

5.

Endlich tritt die Verschiedenheit der Poesie und Philosophie für den Beobachtenden noch mehr in der Verschiedenheit der Wirkungen deutlich hervor, welche beide auf das geistige Leben des Menschen hervorbringen.

Es ist bekannt, daß Plato die Poesie den verderblichen Wirkungen zeigen und seinen idealischen Staat verbannen wollte, indem er behauptete, daß die Dichter von den Musen, worüber sie rühmen, nur die Bilder nachahmen, von der Wahrheit aber nichts verstünden; daß sie den unedleren Theil der Seele mit ihren Erdichtungen nähren; endlich daß sie die besten Staaten zu verderben im Stande seyen, indem sie durch die sinnliche Lockung süße reizender aber krankhafter Empfindungen Anderer einer mäßrlichen Vorherrschaft zuneigt in unter eigene Gesetze übergeben, und in unserer eigenen Empfindungsweise unvermerkt den edelsten Theil der Vernunft gewinnen.

Wenn dieses Urtheil Plato's auch zu strenge scyn sollte, so läßt sich doch gewiß das nicht in Abrede stellen, daß die Poesie in ihrer gewöhnlichen Gestalt viele Wirkungen leicht erregen kann, um derentwillen wahrlich sorgen — so wie wir sorgen der Aeltern und ältere Poesie getan einstimmen, daß sie durch die sinnlichen Ihrer Formen auch die Sache der Wahrheit befestigen, und den edelsten Kräften des Geistes eine herrliche Nahrung gewähren kann, und wirklich gewähren.

Groß aber ist die Verschiedenheit, die Wirkungen der Poesie und Philosophie, denn es ist unläugbar, daß die Gefühle, Vorstellungs- und Willens-Kraft durch die

eine ganz verschiedene Richtung zu erhalten pflegen. Die Poesie muß nehmlich 1) in der Seele ihrer Natur nach theils ganz andere Gefühle als die Philosophie vorzugsweise erzeugen, theils in dem Gefühle selbst eine andere Stimmung, einen andern Zustand bewirken als diese Wissenschaft. Es mag zwar nicht zu läugnen seyn, daß durch das Feuer der Dichtkunst auch die edelsten Gefühle der Seele erweckt und belebt werden können; aber gewiß ist es doch immer das ästhetische Gefühl, das durch sie vorzüglich genährt und erhalten wird. Die wahre Philosophie dagegen erhebt den Geist zur Erkenntniß einer höheren Welt, und erweckt ebendadurch das Gefühl des Höheren, Uebersinnlichen, Ewigen, das über uns lebt, und in uns selbst ist, und ist ebendadurch die Mutter der reinsten und höchsten, der sittlichen und religiösen Gefühle; abgesehen davon, daß die Beschäftigung mit den Ideen der Philosophie das intellectuelle Gefühl vorzüglich erweckt.

Die Poesie erzeugt aber auch in dem Gefühle überhaupt einen ganz andern Zustand als die Philosophie. — Denn sie, die Poesie, stellt, wie Plato sagt, den Sturm der Leidenschaften der Menschen vor, deren Bewegungen viele Farben zeigen, und bewirkt dadurch selbst in dem Gefühle eine fluthende Bewegung. Dagegen die Philosophie den Geist auf Einen Punkt hinweist und hinzuleiten sucht, und ebendamit auch in dem Gefühle eine feste Ruhe erzeugt. Ja! selbst die Sceptiker rühmten eine solche Unbeweglichkeit des Gefühles als die Frucht der Einkehr ihrer Dogmen in die Seele!

Wenn also die Gefühle des Philosophen den Charakter der reinen Geistigkeit und einer besonnenen Festigkeit an sich tragen; so sind dagegen die des Dichters mehr in Bewegung, und sinnlich-geistiger Art.

2) Auch auf den Geiſt, als die Gedanken-bildende Kraft, müſſen beyde nothwendig ſehr verſchieden *wirken*. Denn die Poeſie erzeugt in dem Geiſte eine idealiſche Weltanſicht, die alles Wirkliche weit an Schönheit übertrifft; aber nicht zu läugnen iſt wohl, daß ſie gar zu oft nur die Bilder nachahmt, und von der Wahrheit nichts berührt. Der Geiſt gewöhnt ſich darum durch ſie *nur* zu leicht an die ausſchlieſſende Liebe zum Schimmer der Geſtalten, und verliert den Sinn für die einfache Wahrheit und Wirklichkeit. Dichter leben darum gewöhnlich nicht nur in einer andern Welt als die übrigen Sterblichen, ſondern eigentlich in ſolchen Welten, die nirgends als in ihrer Phantaſie ſind.

Auch die Philoſophie erzeugt zwar eine ideale Weltanſicht; aber wenn ſie auch neben und über der *ſichtbaren* Welt eine andere in dem Geiſte *erſchafft*, ſo muß doch dieſe in ihrer Idealität das Gepräge der Wahrheit haben. Denn ihre Erzeugniſſe ſind nicht die Gebilde der bloßen dichtenden Phantaſie, ſondern der nach den ewigen Geſetzen der Wahrheit ſchlieſſenden Vernunft, die durch die Erweckung der ſchlummernden Ideen und die Entwicklung des in ihnen Gegründeten den Geiſt in das Reich der Wahrheit einzuführen ſtrebt. Wie verſchieden ſind alſo auch hierin die Wirkungen der Poeſie, die dem Geiſte das Reich der Schönheit zu öffnen, von denen der Philoſophie, die ihn in das der Wahrheit — freylich einer höheren als der bloß ſinnlichen Wahrheit — einzuführen ſtrebt.

3) Wenn nun nach dieſen Momenten die Wirkung der Poeſie und Philoſophie auf Geiſt und Gefühl ſo verſchieden iſt, ſo laſſen ſich auch auf die Willenskraft nur verſchiedene Wirkungen von beyden erwarten. Und ſo verhält es ſich auch in der That!

Die Poesie muß nehmlich der strebenden Kraft des Willens ihre Richtung vorzugsweise auf das Idealisch-Schöne geben, und den Willen dadurch für die Erfüllung der Anforderungen der Pflichten der oft rauhen Wirklichkeit schwächen. Und wer wollte läugnen, daß sie dem Willen oft diese Richtung gebe? — Die Philosophie dagegen erhebt den Geist auf den Standpunkt der wahren Weltbetrachtung und der Erkenntniß des Zusammenhanges des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren. Eben dadurch ist aber auch sie vorzüglich geeignet, dem Willen eine feste, mit der Erkenntniß harmonische, und nach dem wahren Zwecke der Vernunft strebende Richtung zu geben! Wenn also die Poesie den Willen des Menschen auf die Form lenkt, so weist dagegen die Philosophie ihn auf das Wesen und den wahren Zweck des Daseyns hin!

Diese Betrachtungen sind nun wohl vollkommen zureichend, die Nothwendigkeit der Trennung zwischen Philosophie und Poesie zu beweisen, und die Verkehrtheit derer darzustellen, die statt den ernsten Pfad besonnener philosophischer Forschung zu wandeln, lieber die leichten Spiele der Phantasie treiben, und die Philosophie gerne zu einer bloßen Dichtung umwandeln möchten!

Sechste Abhandlung.

Ueber den
Ursprung der Religion.

Von
G. C. F. Fischhaber.

1.

Es ist ein denkwürdiges Phänomen, daß sich schon in der frühesten Urwelt, sobald uns auch nur der erste Morgenstrahl der Geschichte entgegen leuchtet, der Glaube an etwas Höheres, Unsichtbares, über das Menschengeschlecht weit Erhabenes, und das Bestreben, diesem Höheren den Tribut der Ehrfurcht zu entrichten, offenbart, und daß die Religion wenigstens in ihren Keimen sich ebenso dem Raume, als der Zeit nach in allen Richtungen ausdehnt — indem es sich beynahe historisch erweisen läßt, daß noch kein Seemann, hätte er auch die fernsten Meere befahren, ein ganz atheistisches Volk fand! — Die Beobachtung dieser Erscheinung aber leitet natürlich auf die Frage:

Woher dieser universelle Glaube an etwas Göttliches? Welches ist der Ursprung der sich wenigstens in ihren Keimen und Elementen überall zeigenden Religion?

Hätten die Denkmale der Geschichte uns die Lösung dieser Frage aufbehalten, so bedürften wir der Hülfe der dichtenden Phantasie nicht.

Aber jene verlohr uns; sie ist, daß ihre Verbinden darüber ein Raub der Zeit wurden, der Welt worden wie Wichtigkeit für die kommende Nachwelt nicht empfindend, die Aufzeichnung vergaß — und die Phantasie muß nun den Abend der traurigen Geschichte verdichten!

Die Zeit und dem Wahrscheinlichen das Wahrscheinliche, leichte aus, indem sie, daß in den Geist des Altertums versetzend, an der Innen- und Aussenseite der frühesten Menschen die ersten Regungen der Religion belauschet.

Es ist bekannt, welche verschiedene Ursachen zur Lösung dieser Frage schon entworfen hat: hören wir nur die vorzüglichsten davon:

1) „Klima!", so dächte ein alter Weiser,

„Klima! war eins Zeit? — wo die verwilderten Menschheit
Alle Bande des Rechts zerreißen auf Erden zerriß.
Nicht mehr schwebte das Gesetz der Donnerstimme der
Blitze,
Und die Tugend gesagt nicht mehr ersreulichen Lohn!
Die erfanden die Leiter des Rechts den Zaum der Gesetze,
Daß es durch seine Gewalt schonte das wilde Geschlecht.
Aber Gesetze vermochten nun ersonnen Freiwil zu strafen,
Und das Laster erhob kecker im Dunkel sein Haupt.
Nun ersann ein verschlagener Geist ein listiges Schreckbild!
Er erfann einen Gott, einen unendlichen Geist!
Nimmer verblüht sein Lohen! Im äußersten Ende der
Meere,
Wo am Ursprung der Welt nicht Er mit einiger Kraft!
Nimmer entsteigt ein sterbliches Wort seinem wachsamen
Ohre
Und sein flammender Blick schaut in die dunkelste
Nacht!"

Dieses lehrte die Manu, und um den Schrecken zu
mehren!

„Sah er dem furchtbaren Geist über den Sternen, den Gott!
Sah ihn! — Er strahlt er — „Ist Phantasie, Wahrheit, verachtet ihr den Donner?
Das ist der mächtige Geist, welcher das Fühlen beseelet!
Fühlt ihr das milde, der Sonne entgegenwehende, wärmende Feuer?
Das ist der mächtige Geist, welcher die Guten erfreut!
Hoch erhaben — ehrent er, und giebet gerechtere Flammen
Oder fegmendes Licht über das Menschengesichtsfeld!
Darum schaut das hoffet, ihr Sterblichen! schauet den Höchsten!
Wisset der Ehre Tribut diesem unsterblichen Geist!"

Dieß ist eine der ältesten Dichtungen über den Ursprung der Religion, und nach dieser wäre die Religion — nur die Fiction eines politischen Genies zum Behufe des rein durch sich selbst unterschiedenen Staatsgesetzes. —

a) Der Eigennutz baute, als ersten Tempel und Altar, und schuf die ersten Götter; denn geraubt von dem seligen Einfluße himmlischer oder irrdischer Dinge gieng die Seele des frischen Menschen an religiösen Gefühlen über; und der Eigennutz, dessen Raubertrieb sich dem Gefühle am lautesten ankündigte, ward von ihm in der Ueberwältigung der dankbaren Empfindung zum Zweke der Verehrung, zum Gott gemacht, und auf diese Weise wuds und den nützlichsten Dingen eine Götterwelt und den Elementen der Wirklichkeit aber die Phantasie gebildet!

Dieß ist die zweite der vorzüglichsten Dichtungen, die die Phantasie über den Ursprung der Religion erwarf, und der sie durch Hinweisung auf die Religionen

der ältesten Welt — den Rang der Aechtheit zu verschaffen suchte; denn anders lasse sich weder der Fetischismus, noch der Sabäismus, noch die Mythologie der alten Welt erklären.

Um des Nutzens willen — haben die Egyptier die Isis und Osiris, deren jene das Symbol der allerzeugenden Erde, dieser das Symbol des befruchtenden Nilstroms war; um des Nutzens willen haben die Perser das heilige Feuer, die Germanen die Eiche göttlich verehrt.

Um des Nutzens willen — haben die frühesten Menschen, bald selbst ihrer Menschenwürde und ihrer Erhabenheit über die ganze thierische Welt vergessend, die Thiere auf den Thron der Götter gesetzt, und sie anbetend verehrt; bald wenigstens der allgemeinen Menschenrechte und Menschengleichheit uneingedenk, Wesen ihres eigenen Geschlechts über sich gesetzt und vergöttert. —

Um des Nutzens willen — seyen Gestirne Gegenstände göttlicher Verehrung geworden, und selbst die Phantasie habe sich je aus dem nützlichsten Dinge einen Gott erschaffen, und so sey die mythologische Götterwelt der Vorzeit entstanden.

So wie also jene erste Dichtung der Religion einen politischen, so weist diese zweite ihr einen ökonomischen Ursprung an!

3) Eine dritte Dichtung über den Ursprung der Religion ist diese:

Nicht erfreuliche und milde Erscheinungen der Natur haben auf die rohen Seelen der Urmenschen gewirkt, und den ersten Funken religiöser Gefühle in ihnen entzündet; das Außerordentliche, das Ungemeine, das Furchtbare — dieß sey es vielmehr gewesen, was diese rohen Seelen er-

schüttert, und den ersten Gedanken an Götter in ihnen erweckt habe.

Donner und Blitz, Beben der Erde, Verheerung von Wolkenbrüchen, stürmische Meere, Sonnen- und Mondsfinsternisse — an diesen Schauspielen der Natur sahen die ersten Menschen erschrecken, über sie haben sie zuerst gestaunt, und — Götter für die Urheber derselben erklärt.

Dieß sey tief in der Natur des Menschen gegründet, denn, wo sich dem Menschen eine gesteigerte Macht entdeckte, da entstieg die Furcht; und je geringer sein eigenes Kraftgefühl sey, desto höher der Grad des Erstaunens und Schreckens, und der Schmacht demüthig sich Gebarm das Unvermögliche durch Vergötterung und Anbetung, durch Opfer und Trompet zu besänftigen und sich zu gewinnen. Daher haben die alten Celten und Nömer einen Donnerer, die Polabier einen Schreckstierer, Nerthus verehrt, und die von den furchtbarsten Scenen der Natur umgebenen Bewohner des nördlichen Amerika's setzten den großen Geist in donnernde Wasserfälle und in wilde alle die Wolken zerreißenden Erscheinungen.

4) Edler — und dem humanen Menschen gefälliger als die bisherige Ableitungen, über den Ursprung der Religion ist wohl endlich die vierte, welche im Ursprung aller Gottesverehrungen aus der Betrachtung der einigen Regel und der großen Harmonie des Universums abstrahirt. Denn so wie der Anblick eines geordneten Heeres, in dem die Freyheit so vieler tausend Krieger auf einen harmonischen Zweck wirkt, vorhwendig den Gedanken eines Alle zu Einem vereinigenden Heerführers erweckt, ebenso muß das Universum! In auch viel mehr! Der Anblick der so mannigfaltigen Schauspiele darbietenden, aber in dieser Mannigfaltigkeit so harmonischen Na-

tur, und der alten die Bedeutung der Gestalten, denen Ehre sich in höherer Erhebung bewegen — möge in den Gemüthen einst großen Künstlers erwecken, der hier vor diesen unvermeidlichen Mode verharren, sich nur in dem großen Gange seiner Maschine zeigt!

Diese Forderungen scheinen wohl die Phantasie auf die Thor, den Ursprung der Religion und der teleologischen Weltansicht abzuleiten.

Bloß sich nun die vorzüglichsten Dichtungen der Phantasie über die Entstehung der ist verzüglichen in ihren Elementen übersetzt gefunden Religion. Denn die Hypothesen derer, die sie aus gemeinen groben Sinnlichkeit, den Menschen verschwundenen Bildern (wie Demokrit), oder aus Absinnungen, Einschlüssen und Traumgesichten (z. B. wie Epikur), oder aus Mittheilung von einem höheren Geschlechte, das einst auf der Erde gelebt haben sei (wie die Stoiker und ein gewisser Philosophy unserer Zeit, der sich gewiß nicht für den Urheb einer höheren Gottheitsverehrung angesehen wissen möchte, behaupten); — diese Hypothesen übergehe ich, da sie sich durch ihre bloße Erwähnung in ihrer Lächerlichkeit schon selbst richten.

2.

Aber nun tritt die Religions-Philosophie auf, und hat zu entscheiden — welcher dieser Dichtungen der Vorzug gebühre? oder wenn keine dieser Vorfälle möchte gefunden werden, eine eigene zu bilden.

a) Neben mir zuerst von denen, die der Religion einen politischen Ursprung beylegen wollen.

Der Gedanke, daß ein Gesetzgeber, dessen Genie sich fruchtlos in Erfindung sichtbarer Mittel zur Begründung der alten Damm durchbrechenden Wildheit seiner rohen Nation erschöpft hatte; daß ein solcher auf die Idee, ein

unsichtbares Mittel zu ergreifen, gefallen sey, und auf diese Weise Götter und einen Tartarus in seiner verzweifelten Lage erdichtet habe; — dieser Gedanke *hat* dem ersten Scheine nach etwas Annehmliches; aber näher betrachtet, zerfließt er in seine Nichtigkeit. Denn die Frage ist durch diese Dichtung nicht beantwortet, sondern nur weiter hinausgerückt. Wenn nehmlich auch dadurch klar wird, wie religiöse Ideen unter die Nation kamen, so bleibt doch der erste Ursprung dieser Ideen im alten Dunkel. Denn es bleibt rein unerklärt, wie die Phantasie der Gesetzgeber selbst auf diese Ideen gerieth; was in ihnen, die für das Volk die Conductoren der Religion waren, Religion erzeugte.

a) Aber ist nicht der Eigennutz die Quelle der Religion — ist ihre Entstehung nicht in den Dankgefühlen der ersten Menschen gegen die Natur zu suchen? Gegen diese Ansicht wendet die Philosophie mit Recht folgendes ein:

Wenn es auch wahr ist, daß die frühesten Menschen durch die wohlthätigen Wirkungen einer sanften milden Natur, und durch die Gegenstände, von denen diese Wirkungen ausgiengen, zu religiösen Gefühlen gestimmt und zur Idee des Göttlichen geleitet wurden, so mußte doch die Idee der Religion schon in ihnen vorhanden seyn, damit sie von ihnen auf diese Gegenstände verpflanzt und übertragen werden konnte. Denn wie hätte der Egypter den Nilstrom, wie der Perser das Feuer, wie der Chaldäer Sonne, Mond und die Gestirne als Götter betrachten können, wenn die Idee eines Gottes nicht in ihrer Seele gelegen wäre? All' diese Gegenstände also konnten die Religion, welche in der Idee des Göttlichen und in der Vorstellung eines gewissen Verhältnisses des Endlichen zum Göttlichen besteht, nicht erzeugen, sondern

nur Anlaß zur Entwicklung dieſer Idee aus dem Innerſten der Seele werden!

Wollte man aber auch zugeben, daß dieſe Phänomene wohlthätiger Naturwirkungen die Religion ſelbſt erzeugen könnten, ſo ſpricht ſich doch ſchon in der Geſchichte aus, daß wenigſtens die Natur von dieſer Seite nicht allgemeine Urſache des Religions-Urſprungs war. Denn wem iſt jenes beynahe durch den ganzen Orient verbreitete Religions-System unbekannt, welches veredelt aus dem alten magiſchen hervorgieng, und kraft deſſen zwey Götter im Kampf um die Weltherrſchaft ſind, deren einer (Ormuzd) die Urquelle alles Lichts, der andere (Ahriman) die Urquelle aller Finſterniß und alles Böſen war? Oder wie? Sollte nun auch das böſe Princip um des Nutzens willen Gegenſtand göttlicher Verehrung geworden ſeyn? Iſt nicht vielmehr das gute Princip offenbar Product des Danks, das böſe des Schreckens? Man müßte denn nur den Teufel um des negativen Nutzens willen in den Areopag der Götter aufnehmen!

Auch dieſe Dichtung genügt alſo der Philoſophie zur Erklärung des Religions-Urſprungs nicht.

3. Was ſo eben über die geprüfte Anſicht ausgeſprochen worden iſt, eben das kann auch mit vollem Rechte auf die Meinung: „das Erſtaunen der Sterblichen und der Affect des Schreckens habe die Religion erzeugt" angewendet werden.

Denn entwickelt kann wohl das Schreckens- und Staunenswürdige in der Seele der früheſten Menſchen die Keime der Religion haben, aber nicht erzeugt! Setzen wir nehmlich einen Menſchen, der mitten unter den furchtbarſten Scenen der Natur lebt, der oft durch ſchauervolle Erſcheinungen in Schrecken geſetzt wird, deſſen Leben ein

fierer Kampf mit den wilden Elementen ist, die sie muß er von dem Gefühl seiner Nichtigkeit und Abhängigkeit durchdrungen — wie lebendig der sinnliche Gedanke an eine höhere Macht, an ein Verhängniß, das über ihm walte, in seiner Seele werden! Wer dieser Gedanke muß schon in seiner Seele liegen, der Keim der Religion muß schon da sein, die Furcht kann religiöse Gefühle nur erwecken, aber nicht erschaffen! Denn die Vernunft ist die Gesetzgebung des Daseyns jeder Art, die Einrichtungen der Zusammenk kommen die Natur nur erwecken und beleben.

Wer also den Ursprung religiöser Ideen in dieser Furcht erfinden wollte, auch der müßte wohl irren.

4. Die höchste Dichtung über den Ursprung der Religion ist auch häufig, nehmlich die, welche die Religion aus der Bedrängniß der großen sinnlichen Harmonie des Weltganzen herleitet.

Allein so viel Wahrheit in diesen erhabenen Gedanken liegt, so ist doch, wenn wir den Geist der Urwelt betrachten, Religion gewiß aus dieser Quelle nicht entsprungen! Denn das Gefühl von dem Einzelnem zu viel getrennt, wenn man glauben wollte, die Religion habe mit dem vollendeten Weltall begonnen, und der reine denkende Geist, der religiöse Ideen entwickelt habe, habe schon die allumfassenden Ideen eines unendlichen Wesens in ihrer ganzen Klarheit und Größe in seiner Seele getragen. Das vermag nur die Vernunft auf der höchsten Stufe ihrer Bildung; für die erwachte und heimische ist der Gedanke zu groß.

Fassen wir nun das Resultat der bisherigen Darstellung zusammen, so ergibt sich offenbar, daß der erste Ursprung der Religion weder — Erschütterung des Gefühls, noch Ueberfluß des sinnlichen Wohlgefühls, noch Ge-

burt des Schreckens, noch Produkt einer höheren Weltbeschauung seyn könne! —

3.

Welches ist denn aber die wahre Quelle der Religion? und der ächte Ursprung derselben? Dieses Problem richtig zu lösen, wird meines Erachtens eine strenge Scheidung folgender zwey Fragen erfordert.

Die erste: Welches ist der Ursprung, die Quelle religiöser Ideen überhaupt?

Die zweite: Welches ist der Ursprung der besonderen Formen, in denen sich der Geist der Religion überhaupt, von der unvollkommensten bis zur höchsten und vollendetsten aussprach? Nur die Ziehung einer scharfen Grenzlinie zwischen jener generellen und dieser speciellen Frage kann zu einem sichern und reinen Resultate führen!

Jene erste höhere Frage nun läßt sich auf folgende Weise beantworten.

Alles, was sich in der ganzen Menschheit findet, also auch gewisse Ideen, die durch die ganze Menschheit herrschen, können ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach nur in der Menschheit selbst, in den geistigen Anlagen und Trieben, die dem Menschen wesentlich sind, begründet seyn. Da sich nun religiöse Ideen durch die ganze Menschheit verbreitet offenbaren, so darf man mit vollem Rechte den Schluß machen, daß ihre Quellen, ihr Ursprung in den Anlagen und Trieben der Menschen selbst zu finden sey. Und hier findet er sich nun auch wirklich!

Denn wo anders, als aus dem Erkenntniß-Vermögen des Menschen, jener Anlage, sich von den Wirkungen zu der Ursache emporzuheben; wo anders, als besonders aus

der Vernunft, dem Vermögen der Ideen, stammt schon die Möglichkeit etwas Höheres, Unsichtbares zu setzen?

Und so wie die Möglichkeit zur Religion schon in den Anlagen der Menschen liegt, so ist die Wirklichkeit dieser Ideen, ihr Hervortreten in's Leben, durch die Triebe und Bedürfnisse der Menschen begründet! Nun aber fordern es von dem Menschen theils der Trieb *nach* Glückseligkeit, theils der sittliche Trieb nach Vollkommenheit, theils beyde vereint etwas Höheres, die physische und moralische Welt Beherrschendes anzuerkennen und zu verehren!

Dieß sind die allgemeinen Entstehungs-Gründe religiöser Ideen und Gefühle überhaupt; hier ist der Sitz der Elemente aller Religion zu suchen.

Diese Gründe wirken in jeder Zone und bey *jeder* Menschen-Seele zur Entstehung religiöser Begriffe. Aber indem sich die Grundelemente der Religion wiederum nur in besonderen Formen ausdrücken, so treten auch besondere Gründe hervor, die gerade diese Form, diese Modification der Religion bewirken.

Um dieß noch kurz zu entwickeln, ist es nöthig, die vornehmsten dieser besonderen Formen auszuzeichnen.

Der Mensch, als das Band einer gedoppelten Welt, hat auch nur zwey Hauptwelten, in welche er das Göttliche versetzen kann: die Welt des Geistes und die Welt der Natur. Hier aber gibt es vorzüglich gleichsam drey Perioden der Religion.

In der ersten sucht die rege sinnlich-lebendige Phantasie das Göttliche in dem sichtbaren Kreise der Dinge, und vergöttert eine oder mehrere Theile des physischen oder geistigen Universums. In dieser Periode spielt der Fetischismus, Sabäismus, so wie die historische und poetische Mythologie ihre Rollen.

Dieſe Periode möchte ich die religiös-ſinnliche nennen.

In der zweiten hebt die Phantaſie den Stoff, das Element des Göttlichen wieder aus dem ſinnlichen ſichtbaren Theile der Welt hervor; aber die Abſtractions-Kraft des Verſtandes entkleidet ihn von allem Beſonderen, und hebt ihn zur Idee der Einheit empor.

In dieſer Periode ſpielt der religiöſe Naturalismus ſeine Rolle.

Dieſe Periode möchte ich die religiös-verſtändige nennen.

In der dritten wird die geiſtige Welt als die Heimath des Göttlichen, und in ihr der unendliche Geiſt erkannt, der als der Central-Punkt des Alls zum Herrſcher der phyſiſchen und ſittlichen Welt von der Vernunft erhoben wird.

In dieſer Periode ſpielt der Theismus ſeine Rolle.

Sie möchte ich die religiös-vernünftige nennen.

Dieß ſind die vorzüglichſten beſonderen Formen, in denen ſich der Geiſt der Religion in der alten und neuen Welt ausſprach. Denn wenn das Unendliche von Einigen auch noch ſublimer ausgebildet ward, ſo gehört dieß hier, als das Eigenthum ganz Weniger, und gleichſam als das Myſterium ihrer Philoſophie, nicht vor das Forum unſerer Darſtellung.

Welches aber die ausgezeichnetſten beſonderen Gründe der Entſtehung dieſer beſonderen Formen der Religion waren, will ich noch mit Wenigem anzeigen.

Die Idee des Göttlichen lebt in der Seele, und das Bedürfniß oder der Trieb nach ſinnlicher und ſittlicher Vollkommenheit ruft ſie hervor.

Wenn nun dieſe Idee in dem verengten Bilde des Geſtirn-Dienſtes, des Fetiſch-Dienſtes oder der Men-

schen-Vergötterung aufgefaßt wird, so ist der Grund davon offenbar in der noch ganz an das Sinnliche gebundenen Phantasie und in den äußeren Anregungen zu suchen, die auf diese wirken. Wie vieles aber hier von der Natur und ihren besonderen Erscheinungen, von Himmel und Erde, so wie von den Formen freyer menschlicher Anstalten abhänge, zeugt die Geschichte laut.

Erhebt sich dagegen der Geist zur Vorstellung des Alls der Natur, als des wahrhaft Göttlichen, so — geschieht dieß nur vermöge der Bildung des Verstandes, der sich zur Abstraction von dem Sinnlichen und zur Erkenntniß der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur zu erheben vermag.

Die wahre und höchste Idee eines von der Welt verschiedenen absoluten geistig-sittlichen Wesens aber wird nur durch die Vernunft erzeugt, wenn die in ihr liegenden theoretischen und practischen Anlagen vollkommen entwickelt sind.

Und so ist also die Religion das Erzeugniß der geistigen Anlagen der Seele für die Idee des Göttlichen und des Bedürfnisses, diese Idee zu erwecken; und nach der Verschiedenheit der vorherrschenden sinnlichen, verständigen oder vernünftigen Bildung tritt diese Idee in beschränkter, weiterer, oder ganz vollendeter Gestalt hervor.

Digitized by Google

Inhalt des dritten Heftes.

1. Von der Schulkunst, von Prof. Fischhaber . . . . . S. 289
2. Untersuchungen über die Haupt-Positionen der Schellingschen Philosophie; von Dems. — 300
3. Einige Betrachtungen über den gegenwärtigen Zeitgeist; von Demselben . . . — 334
4. Bemerkungen über Kant's Urtheil von dem Nutzungen alter philosophischen Versuche in der Theorie; von Demselben . . . — 348
5. Ueber das gegenseitige Verhältniß, in welchem die Philosophie und Poesie zu einander stehen; von Demselben . . . — 374
6. Ueber den Ursprung der Religion; von Demselben . . . — 393
7. Katholische Frage, die Bombardirung Kopenhagens durch die Engländer im J. 1807. betreffend; von Gr. Friedr. C. Schmid — 401

Ph. F.
182 [illegible]

Zeitschrift

für die

Philosophie.

Herausgegeben
von
M. G. C. F. Fischaber,
Professor der Philosophie am Königl. Oberen
Gymnasium zu Stuttgart.

Viertes Heft.

Stuttgart,
bey J. B. Sterinkopf.
1820.

B. U. 189 ht

Erſte Abhandlung.

Unterſuchung über die Einbildungs-Kraft.

Von

G. E. F. Fiſchhaber.

1.

Unſtreitig gehört die Unterſuchung über die Einbildungs-Kraft bey dem großen Einfluſſe, den dieſes Vermögen auf die Bildung und Entwicklung des ganzen geiſtigen Menſchen hat, zu den intereſſanteſten. Bey dem Reichthume des Stoffes aber iſt es vor allen Dingen nöthig, ſich die weſentlichen Momente deutlich zu vergegenwärtigen, die zu einer gründlichen Einſicht in die Natur dieſes Vermögens führen.

Dieſe Momente laſſen ſich wohl am richtigſten auf folgende Punkte zurückführen:

1) Zuerſt muß aus der Betrachtung der unläugbaren Wirkungen der Begriff und die Eintheilung dieſes Vermögens nach ſeinen Haupt-Aeuſſerungen angegeben werden.

2) Hierauf muß das Verfahren der reproductiven Phantasie und die bey demselben stattfindenden (allgemeinen und besonderen) Gesetze entwickelt werden.

3) Auf die Betrachtung der Gesetze, die bey der Vergesellschaftung der Vorstellungen in der reproductiven Einbildungs-Kraft statt finden, folgt die Untersuchung über den inneren Grund dieser Association — wobey eine kurze Würdigung der mechanischen Erklärungs-Weisen vorgenommen werden muß.

4) Den vierten Haupt-Punkt in der Lehre von der reproductiven Einbildungs-Kraft macht die Untersuchung des Nutzens, zu dem die Erkenntniß der Associations-Gesetze angewendet werden kann.

Die Theorie der productiven Einbildungs-Kraft erfordert:

1) die Angabe der Haupt-Aeusserungen dieser Kraft;

2) die Darstellung des Gesetzes, an das dieselbe gebunden ist;

3) die Auseinandersetzung der vorzüglichsten Produkte des eigentlichen Dichtungs-Vermögens;

4) den Einfluß der Phantasie auf die übrigen Haupt-Vermögen der Seele — und die Einwirkung dieser auf jene; endlich

5) die Entwicklung der Haupt-Regeln, die die Psychologie in praktischer Hinsicht für den richtigen Gebrauch der Einbildungs-Kraft empfiehlt.

I.

Unsere erste Untersuchung muß dem dargelegten Plane zufolge auf die Bestimmung des Begriffs und der Hauptarten der Einbildungs-Kraft — wie sich diese nach den Haupt-Aeusserungen ihrer Thätigkeit offenbaren — hingerichtet seyn.

Unläugbar würde die menſchliche Erkenntniß auf eine ſehr enge und dürftige Sphäre beſchränkt ſeyn, wenn ſie bloß auf das den Sinnen unmittelbar Gegenwärtige bey ihren Vorſtellungen eingeſchränkt wäre, und wenn die Seele nicht die Kraft beſäße, die Bilder der vermittelſt der Sinne erkannten Gegenſtände auch ohne die reale Gegenwart dieſer Objecte in ſich wieder hervorzubringen, und ſie wieder zu erneuern.

Wenn man aber auf die unläugbaren Thatſachen achtet, ſo findet man, daß die Seele nicht nur das Vermögen beſitzt, die ſchon gehabten empiriſchen Vorſtellungen, auch ohne das Daſeyn der Objecte, deren Eindrücke ſie in dem innern Sinne erzeugten, in unveränderter Geſtalt wieder zurückzurufen, ſondern auch an dem Stoffe der Vorſtellungen (zum Zwecke der Verſinnlichung) mannigfaltige Trennungen und Verbindungen vorzunehmen, und dadurch die Vorſtellungen in eine von der in der realen Welt wahrgenommenen Geſtalt derſelben verſchiedene Verbindungs-Form zu bringen, und auf dieſe Weiſe Vorſtellungen in neuer veränderter Geſtalt durch ihre ſelbſtthätige Kraft zu bilden.

Dieſen Thatſachen zufolge wurde von den früheſten Zeiten der Seelen-Lehre an die Realität einer beſonderen geiſtigen Kraft, aus der dieſe unläugbaren Wirkungen hergeleitet wurden, nehmlich der Einbildungs-Kraft, anerkannt.

Die Einbildungs-Kraft überhaupt iſt alſo das Vermögen, ſich auch ohne das reale Daſeyn der objectiven-Gründe, welche Vorſtellung erwecken, Anſchauungen zu bilden.

Da nun dieſes Vermögen ſeine Wirkſamkeit entweder dadurch äuſſert, daß es die ſchon gehabten Anſchauungen auch ohne die Gegenwart der Objecte wieder zurückruft;

— mithin als eine ideelle Reproductions-Kraft; — oder dadurch, daß es Anschauungen in neuen Formen und Bildern hervorbringt; — mithin als eine ideelle Productions-Kraft, — so hat man nicht ohne Grund die Einbildungs-Kraft in die bloß reproductive und in die selbstthätige, productive unterschieden.

Nachdem wir auf die bisherige Weise den Begriff und die Unterscheidung der Einbildungs-Kraft nach ihrer gedoppelten Wirkungs-Weise dargestellt haben, so können wir auch die Ansicht der Neueren über den Begriff dieses Vermögens würdigen. Diese bestimmen die Einbildungs-Kraft (wie z. B. Weber in seiner Schrift über Einbildungs-Kraft und Gefühl ꝛc. 1817.) als — das Vermögen der inneren Anschauung der von dem Menschen selbst zu anschaulichen Bildern erhobenen äussern und inneren, d. h. der durch die Sinnen-Welt und das Uebersinnliche in uns gegebenen Anregungen. Sie ist nach ihnen die bildende, verknüpfende und belebende Anschauungs-Kraft des Geistes; sie der sammelnde Brenn-Punkt für Alles unserem Inneren Gegebene; es mag von der Aussen-Welt oder von dem eigensten Wesen des Gemüthes selbst herkommen.

Sie ist nach ihnen theils reproductiv oder sinnlich; und bildet als solches den von aussen gegebenen Stoff in den Geist hinein; sie erhebt ihn durch Anknüpfung an das schon Vorhandene zum lebendigen anregenden Bilde, und ist insofern die Bedingung zusammenhängender Erkenntniß; — theils ist sie productiv oder geistig, und strebt als solche, das Ideelle, Uebersinnliche, Unendliche versinnlicht darzustellen. — Sie schwebt, wie diese Psychologen behaupten, in der Mitte zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und vergeistiget bald den gröberen Sinnen-Stoff, bald versinnlichet sie das Geistige.

Wegen dieß Anſchei laſſen ſich, unſerem Urtheile zu folge, drey Momente mit Recht erinnern:

1) Wenn der Einbildungs-Kraft die Funktion „, wo von Ausſen gegebenen Stoff in den Geiſt hinein zu bringen" zugeſchrieben wird, ſo wird offenbar reproduktive Einbildungs-Kraft mit der urſprünglichen innerer Anſchauungs-Kraft verwechſelt; — denn dieß iſt es, wie das Dictum in das Gemüth hineinbildet; jene dagegen bringt das in das Gemüth Eingebildete wieder aus der Macht in das Handeln heraus zurück.

2) Aus eben dieſem Grunde kann auch die reproduktive Einbildungs-Kraft nicht als die Bedingung der (entſtehenden) *ſyſtematiſchen* Einheit der Erkenntniß betrachtet werden. Denn die reproduktive Einbildungs-Kraft bringt überhaupt die Erkenntniſſe nicht hervor, um die Mannigfaltigkeit derſelben, das blindende Prinzip der Ermittelung, gehe nicht von ihr, ſondern von der Natur der Dinge und dem Verſtande aus.

3) Im allerentſchiedenſten kann der Einbildungs-Kraft die Funktion der Vergeſellſchaftung des Gleichartigen zugeſchrieben werden; da es zum Grund-Charakter derſelben gehört, alles in concreten, mithin ähnlichen Formen darzuſtellen; die Vergeſellſchaftung dagegen der Verknüpfung des Allgemeinen und der Beſtimmung der inneren unmittelbaren und mittelbaren Beziehungen der Gegenſtände durch die Denk-Kraft beſteht — ja ſogar daher, jene oben gegebene Beſtimmung der Einbildungs-Kraft als die eigentliche ihrem Begriffe der Neuern entſprechen zu können.

II.

Wenn wir nun die Theorie der Einbildungs-Kraft näher betrachten, ſo gehört die Natur nach der reproduktiven der Kunſt vor der produktiven, indem das Bil-

verschwinden schon gehabte Anschauungen früher ist, als das reinsinnliche Gegebene neuer concreter Formen. Bey der Betrachtung der Wirksamkeit dieser Kraft entstehen nun die Fragen: 1) Ob in Gesetze gebt, nach denen die Einbildungs-Kraft bey der Wiedererzeugung der Vorstellungen verfahre? 2) Ob sich diese Gesetze auf ein allgemeines Princip, als die Grund-Gesetze, zurückführen lassen? und 3) welches die unter denselben enthaltenen besondern Gesetze, oder beste Regeln der sogenannten Ideen-Association seyen?

A. Ob es solche Gesetze gebe, nach denen die Einbildungs-Kraft in den Reproduciren der Vorstellungen verfahre? — könnte man darum in Zweifel gezogen werden, weil es der Erfahrung auch allerdings Fälle gibt, wo sich für die unmittelbare Erneurung einer Vorstellung gar kein Grund in ihrer Verbindung mit andern soeben gegebenen auffinden läßt. Solche Vorstellungen stehen gleichsam isolirt und abgerissen da, und scheinen durch ihren ungewöhnlichen Contrast mit den übrigen Bildern der Phantasie eigentlich einem Gesetze des Zusammenhangs dieser Bilder zu widersprechen.

Allein man darf diese Erscheinung nach ihren Gründen nähre betrachtet, so findet man leicht, daß sie die Realität der Gesetze einer besondern Gesetzlichkeit in der Wieder-Erweckung der Vorstellungen nicht aufheben kann.

Denn 1) ist besonders in lebhaftern Zuständen der Phantasie der Uebergang von einer Vorstellung zu einer andern durch so unmittelbar erweckten oft so schnell gefördert, daß selbst der feinste analysirende Blick die verbindenden Zwischen-Glieder der Vorstellungen nicht entdecken kann. Man denke nur an den Gedanken-Strom einer lebhaften, heitern Gesellschaft.

2) Bey der innigen Wechsel-Wirkung zwischen dem Organismus des Körpers und der Phantasie wird diese eben sowohl durch jenen Organismus, als durch die Gesetze ihrer eigenen Natur bestimmt.

Auf diese Weise geschieht es, daß entweder äussere Anregungen, die auf die Organe erfolgen, oder daß gewisse den Organen selbst einwohnende Dispositionen und die von ihnen auf die Phantasie wirkenden Reize die gesetzliche Verknüpfung der Phantasie-Bilder hemmen und unterbrechen.

Endlich kommt 3) auch das hinzu, daß die in ihrem Schaffen unergründliche freye Productions-Kraft des Geistes den geregelten Faden der Bilder der reproductiven Phantasie unterbricht, und den Schein der Gesetzlosigkeit in der Ideen-Verknüpfung erzeugt.

Ungeachtet dessen aber bleibt es ein unläugbarer Erfahrungs-Satz, daß — die Phantasie in der Wiedererweckung ihrer Vorstellungen an feste und bestimmte Gesetze gebunden ist, und diese auch in der Regel befolgt.

B. Eine zweite Frage ist aber nun diese: welches diese Gesetze seyen? und ob sich dieselben — unter einem allgemeinen Prinzip zusammenfassen lassen?

Wenn man diese Fragen historisch beantwortet, so mangelt es der Auflösung des Problems an aller Einheit und Festigkeit.

Denn Einige führen unter dem Namen „Gesetze der Aehnlichkeit, des Contrastes, der Gleichzeitigkeit und Ordnung" vier — wie z. B. Schulze, Grundriß der philosophischen Wissenschaften, S. 100. — Andere unter den Benennungen „Gesetz der räumlichen Nähe, Gesetz der Zeiteinheit, Gesetz der Aehnlichkeit" drey, wie z. B. Weiß S. 147. — andere wie z. B. Weber wollen gar vier objective und eben so viele subjective Verknüpfungs-

Gesetze der Vorstellungen der Einbildungs-Kraft entdecken. Und eben so ist es in Betreff der Reduktion der Gesetze auf ein Grund-Gesetz. Denn die einen — läugnen die Möglichkeit dieser Reduktion; die andern dagegen, die sie anerkennen, stellen bald das Gesetz der Gewöhnung, bald das der Ergänzung, bald ein anderes als das Universelle auf. Welche dieser Ansichten die richtige sey, dieß ist der neue Gegenstand unserer Untersuchung.

2.

Man hat schon frühzeitig an der Hand der leitenden Erfahrung die Beobachtung, daß es gewiße Gesetze der Ideen-Association gebe, gemacht. So findet man z. B. schon bey Plato (in dem Phädon, Kap. 18. 19.) klare Andeutungen dieser Gesetze.

Aber gewöhnlich zählte man dieselben nur unsystematisch auf, und vergaß dabey, daß der Geist des Menschen, so lange er noch auf dem Stand-Punkte vorherrschender Sinnlichkeit steht, ganz andere Gesetze bey der Wiedererweckung der Vorstellungen befolgt, als wenn die Denk-Kraft in ihm schon geübt und entwickelt ist. Und doch kann man, wie ich glaube, nur durch die Beachtung dieses Unterschieds jene Gesetze auf eine geordnete und vollständige Weise gewinnen.

A. Die Gesetze, von denen die wiedererweckende Einbildungs-Kraft des sinnlichen Menschen bey der Verknüpfung der Vorstellungen geleitet wird, sind folgende:

1) Das Gesetz der Gleichzeitigkeit, kraft dessen solche Vorstellungen, die zu gleicher Zeit in dem Gemüthe des sinnlichen Menschen vorhanden waren, von der Einbildungs-Kraft in eben dieser Verbindung gerne wiedererweckt werden. Ich weiß zwar wohl, daß gewiße Neuere

wie z. B. Wieland S. 145. seine gleichzeitige, sondern mit solche Vorstellungen gegeben weiter, welche unmittelbar nach einander von der Seele ergreift wurden. — Wenn man aber die unendliche Kraft einer lebhaften und reichen Phantasie anerkennen betrachtet, wer möchte läugnen, daß sie zu gleicher Zeit einen großen Schatz von Bildern in sich zu fassen vermöge?

Diesem Satze zufolge — stellt sie und mit der Vorstellung einer interessanten Person oder einer interessanten Lage unwillkührlich auch die Vorstellung der Handlungen und Ereignisse vor, welche bey der vorstellungsvollen Wahrnehmung gleichzeitig an dieselbe gekuüpft waren. Die Durchkostung sinnlicher Menschen bey dem Anblick unserer Romane. Dies ist ein deutliches Beyspiel der Wirksamkeit dieses Gesetzes.

2) Das Gesetz der Aufeinanderfolge der Vorstellungen und der dadurch begründeten Gewohnheit, kraft dessen die Vorstellungen, die mehrmals nach einander von der Seele ergriffen worden, in eben der Ordnung von der wiederzuerweckenden Phantasie vorhandet zu werden pflegen. Das mechanische Auswendiglernen und Hersagen ist ein deutliches Beleg dieses Gesetzes.

3) Das Gesetz der Coexistenz in dem Raume, kraft dessen die Vorstellungen, deren Objecte in einem Raume neben einander angeschaut wurden, sich auch in den Bildungen der wiederzuerweckenden Phantasie getreu mit einander verbinden.

Mit der Vorstellung des Orts, in dem wir einen Kirchstuhl durchlebten, wie viele Personen der Vergangenheit, durch die wir diesen Ort so theuer ist, erneuern sich in unserer Phantasie? — Dies sind die Gesetze der Reproduktion der Phantasie des sinnlichen Menschen, und

der Grund dieser Gesetze ist der: daß Raum und Zeit als die Formen des sinnlichen Erkenntnißvermögens die Objecte sind, an denen sich die Verstandlungen des sinnlichen Menschen festhalten.

B. Die Gesetze, nach welchen sich die Vorstellungen in der unterconscienten Phantasie bei gesetzlich geordneten Menschen verbinden, sind folgende:

1) Das Gesetz der Zusammenhangsart zwischen dem Begriffe und seinem Inhalte und Umfange, kraft dessen sich die Vorstellung des Begriffs mit der Vorstellung seiner Merkmale, so wie auch mit den höheren Begriffen, denen er gehört, und umgekehrt in der correcondirten Phantasie gerne verbindet. — So wird z. B. jeder, der mit dem Grundbegriffe: eines Thierkreises kennt ist, von dem einzelnen im Gemüthssinne erweckten Begriffe auf dessen unterscheidende Merkmale, so wie auf die übrigen Begriffe hingeleitet, die specifisch über, specifisch unter ihm enthalten sind.

2) Das Gesetz der Verknüpfung ähnlich erkannter unmittelbarer Vorstellungs-Kraft reihen in die Einbildungskraft eines Menschen, der seine sittlichen Kraft geübt hat, durch die Vorstellung des Subjekts die seiner Thätigkeit oder entgegengesetzten Prädicate, durch die Vorstellung des Grundes, die seinen unmittelbaren Folgen durch die Vorstellung des Ganzen, die seiner Theile und umgekehrt sich unmittelbarlich wieder zu erwecken pflegt. Dieses Gesetz liegt vorzüglich den gesunden sittlichen Urtheilen der praktischen Klugheit zu Grunde;

3) Das Gesetz der Verbindung ähnlich erkannter und selbst empfundener unmittelbarer Vorstellungs-Kraft reihen sich in der Phantasie eines Knaben, der seine Schicklichkeit an dem Denk-Stoffe geübt hat, mit der Vorstellung des Einfachen auch die Vorstellung der mannigfaltigen Folgen, und umgekehrt mit der Vorstellung des Vielfachen

sich die Idee des Unbedingten leicht und gerne verbindet. — Dieses Gesetz liegt vorzüglich den schnellen und richtigen Blicken der wissenschaftlichen Köpfe zu Grunde.

Dieß sind die Gesetze der Reproduktion der Phantasie des geistigen Menschen, und der Grund dieser Gesetze liegt darin, daß Begriffe, Urtheile und Schlüsse die Bande sind, durch die der geistig gebildete Mensch seine Vorstellungen verbindet. — Denn wenn einige Psychologen, wie Carus, als besondere Gesetze 1) das Gesetz der Vergesellschaftung des Zeichens und des Bezeichneten; 2) das Gesetz der Verbindung dessen, was sich von dem Uranfange des Lebens an in der Tiefe der Seele zusammenfand; 3) die Association dessen, was sich unsern ersten Bedürfnissen und unbefangenen Neigungen aufdrang — wenn einige außer den ausgesprochenen Gesetzen auch diese noch als besondere Gesetze aufführen, so haben sie bey dieser Vervielfältigung Unrecht, da sich diese Modificationen leicht auf das Gesetz der Gleichzeitigkeit und Gewohnheit zurückführen lassen!

Die besonderen Gesetze lassen sich aber auch durch geschickte Abstraktion wohl auf ein allgemeines Prinzip zurückführen.

Dieses Gesetz, welches man vielleicht richtig das Gesetz der allgemeinen Verwandtschaft nennen kann, läßt sich auf folgende Weise ausdrücken: Alles Mannigfaltige, werde es empfunden oder eingebildet oder gedacht, wenn es von der Auffassungs-, Einbildungs- und Denk-Kraft unmittelbar verknüpft, d. h. wenn es zusammen vorgestellt wurde, kann in künftigen Einbildungen unmittelbar aufeinander folgen — oder mit andern Worten:

Alle Theilvorstellungen einer Total-Vorstellung, d. h. alle Theile eines unmittelbar verbunden und zusammenvorgestellten Inbegriffs von Mannigfaltigem können und

pflegen sich in der wiedererweckenden Einbildungs-Kraft unmittelbar mit einander zu vergesellschaften.

3.

Welches ist nun aber der innere Grund dieser Association der Vorstellungen in den Gebilden der reproductiven Phantasie?

Liegt er etwa in dem physischen Mechanismus gewißer körperlichen Theile, so daß sich die Vergesellschaftung rein — aus mechanischen Gesetzen erklären ließe? — wie z. B. der Engländer Hartley behauptet.

Die mechanische Erklärungs-Weise der Ideen-Association in der reproductiven Phantasie läßt sich auf zwey Systeme zurückführen:

1) auf das System der Nerven-Schwingungen;
2) auf das System der Lebens-Geister.

Die Grund-Idee des erstern Systemes (*man vergl.* Maaß über die Einbildungs-Kraft, §§. 15. 16.) ist folgende:

„Die Empfindungen entstehen durch Schwingungen „gewisser Nerven; dieselben Schwingungen können aber „auch hervorgebracht werden, wenn der Sinnen-Gegen„stand abwesend sey; alsdann entstehen Einbildungen „von denselben Gegenständen, die sich mithin so verge„sellschaften, wie jene Schwingungen auf einander folgen. „Die Association hängt also von physischen Ursachen ab, „durch welche die Bewegung der Nerven erzeugt wird, „und von den Bewegungs-Gesetzen, wodurch dieselbe von „einem Nerven zum andern fortgepflanzt wird."

Wenn nach diesem Systeme eine Einbildung A sich associren soll, weil eben eine in den Gehirn-Nerven entstandene Schwingung sich fortpflanzt, und die der Einbildung A entsprechende Schwingung a erzeugte; so ist offenbar — die Ursache, wodurch a hervorgebracht wer-

den soll, keyde eben andere Nerven-Schwingungen p, die sich irgendwo fortpflanzen soll, daß sie erstere (q) verstärke. Nun ist aber die Distillation p etwas von dem Blutlaufe wesentlich verschiedenes, den der Eigenthümlichkeit der Nerven, als die Schwingung q, bey der Empfindung annimmt. Wirkungen kann man wesentlich verschiedene Ursachen nicht einerley Wirkungen haben können, so kann auch q nicht durch p erzeugt werden — d. h. Empfindungen können durch nicht durch fortgepflanzte Nerven-Schwingungen erfolgen.

Man könnte jedoch sagen: die Nerven haben durch die Empfindung eine bestimmten Eigenzustand X eine Fertigkeit zu der Schwingung q erhalten: folglich bähnen sie, um q hervorzubringen, nur Gelegenheit in Bewegung gesetzt werden.

Allein sagt man auch eine solche Fertigkeit, so hat entweder jede Darstellung ihren eigenen Nerven, deine Schwingung sie verfolgte, oder nicht. Ist das letztere, so hat jeder Nerve mehrere Dispositionen, und wenn sich die Bewegung einen andern auf sich fortpflanzt, so ist sein Gemüth da, worum gerade die Schwingung q erfolgen sollte. Ist das erstere, so muß doch jeder Nerve seine Bewegung auf viele andere fortpflanzen können, und es ist nicher kein bestimmter Grund bey Entstehung der Schwingung q vorhanden.

Ueberdies müßte man eine in das Unendliche gehende, der Natur nach unmögliche Menge kleiner Nerven-Systeme, aber eine solche unendliche Verdünnteligkeit derselben annehmen, kauter Schwierigkeiten, vor denen der besonnene Forscher lauter zurückkommen wird!

Die Grund-Idee des zweiten Systemes ist diese: „Die Empfindungen entstehen dadurch, daß die lebendigen Fasser sich in Schwingungen versetzen, und in dasselbe eine

„gerade Spur eindrücken. Wenn nun die Lebens-Geister „in Bewegung bei empfundenen Gegenständen wieder „durch die nämliche Spur bewegt werden, so entsteht eine „Einbildung von dem Objecte. Worin vorhergehe sich „die Einbildungen, so wie die Bewegungen der Lebens-„Geister durch die Spuren im Gehirne auf einander „folgen. Die Association hängt also ganz von physischen „Ursachen ab, durch welche die Bewegung der Lebens-„Geister erzeugt, und von den Bewegungs-Gesetze, nach „welchen dieselbe fortgepflanzt wird."

Nach dieser Hypothese — wenn man das reale Seyn der Lebens-Geister und ihrer Spuren in dem Gehirne annimmt, hat demnach unaufhörlicher Schwierigkeiten und Mängel. — Denn, wie Mayo sehr richtig sagt, so

1) nach dieser Hypothese die unmittelbare Verknüpfung entfernter, durch Zwischen-Vorstellungen zu vermittelnder Vorstellungen unmöglich.

Wenn z. B. die Vorstellungen A u. F entfernte Vorstellungen sind, so müßten die Lebens-Geister zum A zurückgehen, und bevor sie in F ankommen, auf die Spuren von b, c, d, e durchlaufen. Da nun die Bewegung noch in dem Punkte F kaum genug ist, die den Spuren zugehörige Bewegung zum Bewußtseyn zu bringen, so müßten bey der Durchgang der Lebens-Geister durch b, c, d, e auch die dreifachen entsprechenden Vorstellungen zur Klarheit erhoben werden; welches aber der Erfahrung zufolge nicht geschieht.

2) Nach der Erfahrung können sich jede zwey Vorstellungen, wenn sie nur zu einer Total-Vorstellung gehören, in einem beliebigen nicht einander vorhergehen. Wie hilft man sich den Lebens-Geister von jeder Spur im Gehirn zu jeder andern in einem Momente hinüberkommen kann, welches, da die Bewegung der Zeit gemäß

bunden ist, nicht denkbar ist. Denn wie sollten alle mög-lichen Uebergänge der Lebens-Geister aus einer Spur in die andere in gleichen Zeiten geschehen?

3) Da die Bilder der Phantasie bald so, bald anders aufeinander folgen, daß sie sich einander durchkreuzen, und in ihrer Aufeinanderfolge keine gleichartige Wieder-kehr beobachten, und d eß vermöge der Bewegung der Lebens-Geister geschehen soll, so kann man mit Recht fragen: ob sich denn auch die Lebens-Geister so verwor-ren und unordentlich bewegen können, da doch in allen von einem Mechanismus abhängenden Veränderungen eine gleichartige Wiederkehr statt finden muß? — Mit-hin kann auch diese Hypothese nicht als gültig anerkannt werden!

4.

Der Grund der sogenannten Ideen-Verknüpfung kann nach diesen Momenten also nicht in dem Mechanis-mus der physischen Organisation gegründet seyn!

Die richtigere Ansicht scheint uns diese zu seyn, daß das Wiedererwecken der Vorstellungen nicht in Folge von Nerven-Schwingungen und Spuren von Vorstellungen — sondern in Folge der Fertigkeit geschieht, die sich die Seele durch ihr Handeln erwirbt, dasselbe zu wiederholen.

Denn das höchste durchgreifende Gesetz in dieser Hin-sicht ist (wie Weiß in seinen Untersuchungen über die Seele [S. 143.] sehr richtig behauptet) folgendes:

„Jede Handlung des Geistes begründet dadurch, daß sie vollbracht wird, in dem Geiste einen Grad von Fer-tigkeit, sie auf eben die Art, wie sie das erstemal geschah, zu einer andern Zeit wieder zu verrichten."

Dieses ist das allgemeine Gesetz, durch das unsere Fortschritte in physischer, intellectueller und moralischer Vollkommenheit bedingt sind.

Wenn man alſo die Frage aufwirft: warum der Wiedererneuerung der Vorſtellungen die Vorſtellung A gerade die Vorſtellung X zur Folge habe, ſo iſt dem Dinbeigen zufolge die Antwort dieſe: weil die Verſtellungen A, und X, durch das Band der Zeit und des Raumes, oder durch die Einheit des Begriffs, ſinnlich und Schlüſſe mit einander verbunden, und dadurch durch Sinn und Geiſt zuſammengefaßt waren, und weil ſich dadurch in der Seele die Fertigkeit gebildet hat, ſie auf dieſelbe Art wieder zu verknüpfen, wie ſie das erſtemal verknüpft waren. —

Man ſieht aber ſehr leicht, daß die jetzt beſchriebene A mehrere offenbare mit ihr verknüpfbare Vorſtellungen B, c, d, e u. ſ. w. nicht nur haben kann, ſondern auch wirklich hat, und da nach der Erfahrung in einem beſtimmten Alter die Einbildungs-Kraft durch A nur die Vorſtellung e erweckt wird; da doch B, d, e eben ſo gut offenbahr mit A ſind; daß es ſich alſo fragt, warum denn dieſe einzelne Vorſtellung e und nicht eine andere zum Vorſchein komme?

Der Grund dieſes Phänomens (des beſondern Erwecktwerdens der Verknüpfung der Vorſtellung e, mit dem A) kann nun

1. entweder in der Beſchaffenheit der Vorſtellung e ſelbſt — mithin in der objectiven Seite von e, oder

2. in der ſubjectiven Stimmung und dem Verhältniſſe der auf die reproductionde Einbildungs-Kraft einwirkenden Vermögen in dieſem beſtimmten Falle geſucht werden.

Sieht man nun 1) auf die objective Beſchaffenheit der vorzugsweiſe erweckten Vorſtellung e, ſo kann der Grund dieſer Erweckung:

a) entweder in der intensiven Größe der Vorstellung, d. h. in dem ausgezeichneten Grade ihrer Klarheit, deutlich gedacht werden; und in dieser Hinsicht gilt die Regel: daß unter mehreren gegebenen Vorstellungen immer diejenige vorzüglich erweckt werde, die den höchsten Grad objectiver Klarheit besitzt. Oder er kann

b) in der extensiven Größe des e, d. h. in der Menge der in die entstehenden Merkmale gesetzt werden; und in dieser Hinsicht gilt der Satz: daß unter mehreren gegebenen Vorstellungen diejenige vorzüglich hervorgerufen wird, — die meisten Merkmale, d. h. die mehrsachen Beziehungen für die Einbildungs-Kraft hat.

Dieser Satz beruhet a) auf der subjectiven Beschaffenheit der Stimmung der übrigen Seelenvermögen auf die reproductive Einbildungs-Kraft in dem bestimmten Falle, so kann der Grund der vorzugsweisen Erweckung bei e, a) entweder in dem Sinne, oder b) in der höheren Einbildungs-Kraft, oder c) in dem Verstande und den höheren Geistes-Vermögen überhaupt, oder endlich d) in dem Einfluße des Begehrungs-Vermögens gesucht werden. Wir wollen in dieser Absicht nur die vorzüglichsten Momente anführen.

A) Die äußern Empfindungen können deutlich, oder unter mehreren mit der Vorstellung A. gefühlten Empfindungen gerade e zum Bewußtseyn kommen:

1) wenn die Empfindung mit der Einbildung a gehörete Merkmale gemein hat. Es gehört die Deutlichkeit ist, desto leichter wird die Vorstellung e unter erweckt werden. Z. B. man trift in einer Gesellschaft, die Personen die mit einem als darstellenden Bilde der Personen andere verknüpfen. Immer aber wird doch die vorzugsweise erweckt werden, deren Gestalt, Bildung,

Bilden am meisten mit der Person harmonirt, mit der sie sich verbindet.

2) Je größer der urſachliche Zusammenhang ist, der zwischen der vorhergehenden Empfindung und der Einbildung statt findet. Die Empfindung des starken Geblüts erzeugt sie nicht so allein, sondern in abergläubischen Gemüthern die Einbildung — des Blut, von den Aberglauben sich getrieben wähnet?

3) Je stärker der Contrast zwischen der vorhandenen Empfindung und der bestimmten Einbildung ist. Wann denkt man mehr an sein glückliches Jugend, als wenn sie dahin ist? Wann stellen wir uns die Lage des Glückes, der Freude, der Gesundheit lebhafter vor, als wann uns Kummer, Schmerz, Krankheit quälen?

Zu Verwirrung des innern Sinnes verhilft es sich ebenfs. —

1) Den innern Sinn als Wahrnehmungs-Vermögen des innern Zustandes befindet die vorgegenwärtige Gemüthung einer bestimmten gewissen Einbildung, wann der wahrgenommene gegenwärtige Seelen-Zustand mehrere Merkmale mit dem durch o bestimmten Seelen-Zustande gemein hat. Dem Zerfließen reichnet sich freylich dem Zerwerfen traurig.

2) Wenn zwischen der Empfindung des innern Sinnes und der bestimmten Einbildung ein ursachlicher Zusammenhang statt findet. Da wird gerne ein Dichter nur dann die Hilfe der lebendigen Begeistrung in sich wieder erwecken können, wann er sich wieder in den Zustand der innerlichen Empfindung versetzt, die ihn zu der Schöpfung seines Werkes bestimmt.

3) Wenn die bestimmte Einbildung in wenigstens für den innern Sinn mit einem entgegenstehen Zustande oder Wahrgefühlen begleitet war. Ich kann selbst einen

Mann, der als Redner — ungeachtet man seinem Stand-Punkte nach etwas anders hätte von ihm erwarten sollen, eine ganz erbärmliche Rolle spielte. Dieses Mißfallen über die Erbärmlichkeit seines Vortrags bringt mir bey seinem Bilde unwillkürlich immer seine Rede vor die Seele. — Auf diesem Nexus des inneren Sinnes mit der Phantasie beruht dagegen auch der unsterbliche Ruhm ausgezeichneter Geister.

B) Die vorzugsweise Erweckung einer bestimmten Einbildung c aus mehreren geselligen — hat auch ihren Grund in der ursprünglich bildenden Einbildungs-Kraft — und hier möchten vorzüglich folgende Regeln gültig seyn:

a) Diejenige Einbildung, deren Mannigfaltiges bey dem ursprünglichen Zusammenhang gerade die angemessenste Mittelnorm von Schwere und Leichtigkeit vor andern zeigt, diese wird auch vor andern die leichterweckbarste seyn. Ist dagegen die Auffassung zu leicht oder zu schwer, so wird dadurch die Erweckbarkeit gemindert. — Ebenso befördert auch die geschehene öftere Vorstellung eines Bildes, und der Reiz der Neuheit, seine vorzugsweise Erweckung.

b) Unter mehreren verknüpfbaren Einbildungen wird der Regel nach diejenige — vorzüglich erweckt, deren Object mit dem Objecte der ihr vorangehenden die meiste Aehnlichkeit hat, oder einen lebhaften Contrast bildet; und deren vorangehende gerade das richtige Maaß angemessener Stärke besitzt. Ist die vorangehende Vorstellung zu schwach, so kann sie das folgende nicht beleben; — ist sie zu stark, so hemmt sie die Klarheit der folgenden; denn ein größeres Bild verdunkelt immer das kleinere.

c) Auch die begleitenden Einbildungen können einer bestimmten Vorstellung Erweckbarkeit vorzüglich befördern.

So wird z. B. unter mehreren geselligen Einbildungen zunächst die erweckt, welche die meisten begleitenden hat; oder deren begleitende weder zu stark noch zu schwach sind. Auch kann der Contrast der begleitenden zur vorzugsweisen Erweckung einer bestimmten vieles beytragen.

C) Ferner hat der Verstand auf die vorzugsweise Erweckung einer bestimmten Einbildung einen sehr entscheidenden Einfluß. Denn unter mehreren geselligen Einbildungen wird der Verstand immer die Erweckung derjenigen vorzüglich befördern, deren Gegenstand für den Verstand am belebendsten und interessantesten war. Je wichtiger, wahrer, geordneter, deutlicher ein Object für den Verstand war, desto leicht erweckbarer ist eben dieser Gegenstand für die Phantasie eines Menschen, der einen gebildeten Verstand besitzt. — Aber auch Hypothesen eines noch nicht gereiften Verstandes, z. B. der Satz: Was einem Gegenstand zum Theil ähnlich ist, das ist ihm ganz ähnlich; — Dinge, die zugleich sind oder auf einander folgen, stehen im Verhältnisse von Grund und Folge zu einander; von Conträren muß das eine wahr seyn — bestimmen nicht selten z. B. in dem Bauern-Verstande die vorzügliche Erweckung einer gewissen Einbildung. — Man darf z. B. nur einem nicht denkenden Menschen etwas wegdemonstriren, das er für biblisch hielt — so verbindet sich mit seinem bisherigen Glauben an die durchgängige Wahrheit der Schrift, gar zu leicht der Gedanke an ihre gänzliche Falschheit — nach dem Prinzip, von Entgegengesetzten muß das Eine wahr seyn.

D) Die vorzugsweise Erweckung einer bestimmten Einbildung hängt natürlich auch von dem Begehrungs-Vermögen ab. — Unter mehreren geselligen Einbildungen wird nehmlich die am leichtesten wiedererweckt, deren

Object von dem Willen am lebhaftesten begehrt oder verabscheut wird. Denn beides richtet die Aufmerksamkeit in vorzüglichem Grade auf die bestimmte Vorstellung, — Erscheinen nicht vor dem Gesetze des Bewußtseyns unter allen gegebenen Vorstellungen diejenigen am geeignetsten, deren Gegenstände uns am lebhaftesten wünschen — oder welche und die stärksten Gründe für die Wahrheit des Grundsatzes zu enthalten scheinen? Dieß hinlänglich Umbestimmen mögen hinreichend seyn, und über die vorzüglichsten Gründe zu verständigen, und denen unter mehreren gegebnen Einstellungen gerade dieß bestimmte zum Bewußtseyn erweckt wird.

IV.

Die Kenntniß dieser allgemeinen und besondern Gesetze der Vorstellungsart hat einen nicht geringen Nutzen: —

a) theils in theoretischer Hinsicht als ein Erklärungs-Mittel sehr vieler Phänomene der menschlichen Seele. — Denn

1) aus diesen Gesetzen läßt sich sehr oft und richtig der Fortkommensang erklären, der sich in unserm Urtheilen und andern Zuständen der Thatsache in der Reihe unserer Vorstellungen zeigt;

2) kann aus diesen Gesetzen eine Haupt-Quelle des Aberglaubens erkannt werden, nach welchem das zufällig Zusammentreffende mit Absichtsbeförderung oder das von der Thatsache Verschiedne als real zusammengehörig vorhanden, und in dieser Verbindung wiedervorstellt wird;

3) aus diesen Gesetzen läßt sich die bey so vielen Menschen offenbarende Neigung von Wahrheit und Theorie, und die Fertigkeit in der Behauptung solch angenommener Sätze und den Grund derselben erklären, weil sich von Jugend auf oft Vorstellungen mit ein-

ander verbunden haben, die in keinem vernünftigen Zusammenhang stehen; und weil sich dieselbe nachher mit dem ganzen späteren Gedanken-Systeme auf das innigste verwebten;

4) diese Gesetze erklären ferner die große Mannigfaltigkeit menschlicher Charaktere, die von der Art der Ideen-Verbindung in der Phantasie ungemein viel bestimmt wird. Sie erklären auch die große Verschiedenheit des Eindrucks eines und desselben Gegenstandes auf — verschiedene Gemüther!

Diese Kenntniß hat aber auch ihren Nutzen

b) in praktischer Hinsicht; denn durch diese Gesetze wird es dem Menschen möglich, sich über die Vorstellungen seiner Phantasie eine Herrschaft zu erwerben, und durch öftere Verknüpfung bestimmter Ideen eine Fertigkeit im sittlichen Denken und Handeln zu erlangen. Denn wenn wir gewisse Vorstellungen oft und lebhaft mit einander verknüpfen, so entsteht dadurch ein solch' festes Band zwischen ihnen, daß mit der Erweckung der einen auch die andere erwacht.

4.

Wir gehen nun zur Betrachtung der productiven Phantasie über.

Die Momente, welche hier wohl die vorzüglichste Aufmerksamkeit verdienen, sind 1) die Bestimmung des Begriffs und der Hauptarten; 2) die Darstellung der Haupt-Aeusserungen dieser Kraft; 3) die Angabe des dabey herrschenden Gesetzes; 4) die Entwicklung des Einflusses der übrigen Geistes-Vermögen auf die productive Phantasie, und wieder dieser auf jene; endlich 5) die Festsetzung der Regeln, die in Beziehung auf den Gebrauch und die Behandlung der Phantasie vorzüglich zu beobachten sind.

I.

Die productive oder schöpferische Einbildungs-Kraft, die einige auch die Phantasie in sensu eminenti nennen, ist das Vermögen, durch Selbstthätigkeit ideale Anschauungen zu entwerfen.

Vergleicht man Sinn, Phantasie und Verstand nach ihren verschiedenen Wirkungen — Anschauen, Dichten und Denken mit einander, so findet man, daß bey allen eine Verbindung des Mannigfaltigen in die Einheit des Bewußtseyns statt findet; dagegen findet zwischen dem Anschauen auf der einen, und dem Dichten und Denken auf der andern Seite der Unterschied statt: — daß bey jenem das Gemüth mehr leidend, und in seinem Vorstellen gebunden, bey diesen dagegen mehr selbstthätig und in dem Bilden der Vorstellungen frey ist; so wie hinwiederum zwischen dem Dichten und Denken der Unterschied statt findet, daß das Dichten die Objecte nach ihrer sinnlichen Seite (unter der Form concreter Anschauungen), das Denken dagegen dieselben nach ihrer geistigen Seite (unter der Form von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen) aufzufassen strebt.

Vergleicht man das Dichtungs-Vermögen selbst nach dem Grunde, von dem es ausgeht, und dem Antheil, den die selbstthätige Bildungs-Kraft daran hat, so kann man es mit vollem Rechte in das Dichtungs-Vermögen in dem weitesten, dem engeren und dem engsten und eigentlichsten Sinne unterscheiden.

Es ist nehmlich unläugbare Thatsache der Erfahrung, daß die Verbindung und Trennung der Anschauungen und ihrer Elemente, welche bey dem Dichten vorgeht, sehr oft wider unsern Willen und gegen unsere Absicht in unserer Seele vorgeht. — Wenn man etwas erzählt, das man schnell und flüchtig beobachtete, oder dessen be-

stimmte Eindrücke die Länge der Zeit in uns verwischte, wie oft dichtet man da gegen seinen eigenen Willen, und schiebt die Produkte seiner Phantasie der Wirklichkeit unter! — Man ist selbstthätig in dem Phantasiren, ohne es seyn zu wollen — ja selbst gegen seinen Willen.

Eine ebenso erfahrungsgemäße Thatsache ist diese: — daß wenn nicht gegen den Willen, doch ohne denselben solche Trennungen und Verbindungen der Anschauungs-Elemente in unserer Seele vorgehen können. Diese ungesuchten, sich ohne unsern Vorsatz gestaltenden Bilder — die besonders in aufgeregten hitzigen Gemüths-Zuständen in der Seele aufzusteigen pflegen, gaben besonders in dem Alterthume, und geben noch jetzt bey einfältigen Menschen die Veranlassung zu dem Wahne, — Menschen, in denen sich die Phantasie so wunderbar erzeige, seyen aus der Höhe angeweht, sie seyen von Gott ergriffen, oder gar sie rasen — Numine afflatos, Deo correptos et agitatos illos esse: und, weil man den Stoff dieser wunderbaren Anschauungen ohne die genaueste Zergliederung nicht mehr zu erkennen im Stande ist, so schrieb man der Phantasie einen höheren überirdischen Intuitions-Sinn zu, und glaubte, diese Bilder seyen der Seele aus höheren Sphären zugeströmt: und weil es der Eigenliebe immer schmeichelhaft ist, mit den Göttern und höheren Welten in besonderer Berührung zu stehen, so mangelten auch die Peter von Amiens, Loyola's und ihre Consorten nie, sich für Gottgetriebene und für wahre Orakel des Himmels auszugeben, und die einfältige Welt glaubte es, und bückte sich nur um so tiefer vor diesen — Götterboten! —

Es ist endlich Thatsache der Erfahrung, daß die Seele auch mit bewußter Absicht, angeregt durch innere oder äussere Gründe, die idealen Bilder aufsuchen, und sie

unter der leitenden Mitwirkung der übrigen geistigen Vermögen zu einem Ganzen von idealer Bedeutung gestalten kann. Insofern die Seele dieses vermag, wird ihr Dichtungs-Vermögen im engsten und eigentlichsten Sinne zugeschrieben. — Dieses Vermögen der productiven Phantasie zeigt sich in verschiedenen Gestalten und Graden von Vollkommenheit.

Einige besitzen dem Umfange und der Summe der idealen Anschauungen nach eine reiche, andere eine arme beschränkte Phantasie. Bey einigen sind die Phantasie-Bilder matt, bey andern von einem hohen Grade von Lebhaftigkeit begleitet. Die Phantasie der einen ist verworren, die der andern geregelt. — Endlich sind die Schöpfungen der Phantasie bey einigen sklavisch, bey andern frey, kühn und originell.

II.

So reich, lebhaft, kühn und originell aber auch die Phantasie seyn mag, so ist doch ihre dichtende Kraft immer an eine Grund-Bedingung als an ihr Gesetz gebunden. Gleich wie nehmlich der Verstand bey der selbstthätigen Bearbeitung seiner Begriffe immer an die äussere und innere Erfahrung, und an den von ihr gegebenen Stoff gebunden ist, so ist auch die Einbildungs-Kraft nicht nur bey dem Nachbilden, sondern auch bey der freyen Hervorbringung ihrer Bilder an den Stoff der äusseren und inneren Erfahrung gebunden. Sie ist also nur in formeller, nicht in materieller Hinsicht schöpferisch. — Zwar scheint das Dichtungs-Vermögen keine Grenzen zu kennen, und dem geistigen Auge ganz neue Welten aufzuschließen — und die Schwärmer behaupten auch einen Licht-Glanz zu sehen, wie ihn kein Auge sah, und Töne zu hören, wie sie kein Menschen-Ohr vernahm; aber hätten diese Menschen kein wirkliches Licht gesehen,

und keine wirklichen Töne gehört, so würden sie auch von keinen eingebildeten träumen können; — denn es bleibt eine allgemeine gesetzliche Wahrheit, daß die Phantasie Alles, was sie durch Trennung, Verbindung und Mischung hervorbringt, aus dem Stoffe realer Empfindungen und Anschauungen entlehnen muß, und daß es ihr nicht gegeben ist, je über diese Sphäre hinauszugehen! —

III.

Welches sind denn aber die Haupt-Aeusserungen der productiven Phantasie? — dieß ist unsere dritte Frage.

Die vorzüglichsten Wirkungen der Dicht-Kraft bestehen darin:

1) daß sie Eigenschaften, die einem Wesen zukommen, z. B. die Blüthe — auf ein anderes Subject, dem sie im eigentlichen Sinne nicht zukommen, z. B. die Jugend — nur der Aehnlichkeit und Anschaulichkeit wegen überträgt — oder mit andern Worten, daß sie dem Haupt-Bilde, d. h. der die andere Vorstellung hervorrufenden eigentlichen Vorstellung Merkmale des Gegenbildes beylegt. Dieß findet z. B. in allen Metaphern statt, welche in sofern abgekürzte Gleichnisse darstellen;

2) daß sie bey der Ausmalung eines Bildes und der Anwendung ähnlicher Gegenstände zu diesem Zwecke nur die passenden Züge der letzteren hervorhebt, dagegen die dem gegenwärtigen Zwecke nicht angemessenen hinwegläßt. — Ja sie kann sogar das Haupt-Bild in der Darstellung ganz verschwinden, und dagegen nur das Gegenbild nach seiner Beziehung an dessen Stelle treten lassen, wie in der Allegorie;

3) daß sie Vorstellungen, die durch die Bande der Zeit, des Raumes, des Begriffs, Urtheils und Schlusses mit einander verknüpft sind — als identisch, eine für die andere setzt, — z. B. die Zeit für das darin Be-

ſinnliche, Gattung für die Art, Eigenſchaft für das Weſen, Wirkung für die Urſache, Theil für das Ganze — Zeichen für Sache u. ſ. w. wie in der Synekdoche und Metonymie;

4) daß ſie dem Lebloſen Leben beylegt, und es ſo darſtellt, als ob es mit Willkür handelte und redete. — So pflegt die Phantaſie Erſcheinungen zu Individuen, Natur-Wirkungen zu handelnden Weſen zu erheben, und ihnen die Eigenſchaften beſeelter Weſen beyzulegen — dieß geſchieht in der ſogenannten Proſopopöie, oder Perſondichtung.

5) daß ſie durch Trennungen und Verbindungen, die ſie mit gehabten Vorſtellungen vornimmt, den Bildern eine Anwendbarkeit auf das Allgemeine verſchafft, indem ſie Gemein-Bilder hervorbringt, wozu insbeſondere die Embleme, d. h. ſinnbildliche Zeichen für eine ganze Gattung von Gegenſtänden, oder Erſcheinungen gehören. Z. B. die Sinn-Bilder des Friedens, Kriegs, Frühlings u. ſ. w. So hat jeder Menſch für die Menſchheit überhaupt und für Alles, was ſich mit ſinnlichen Merkmalen bezeichnen läßt, ein Gemein-Bild in ſeinem Kopfe; ſonſt könnte er keinen Menſchen ohne Namen abbilden.

Endlich

6) kann die Dicht-Kraft eben das thun, was Zeuxis bey dem Gemälde der Helena that; ſie trennt die den einzelnen Geſtalten anhängenden Mängel und Unvollkommenheiten von dem Gemein-Bilde ab — und vereiniget dagegen die in der Natur zerſtreuten Züge von Vollkommenheit zu einem Ganzen — d. h. ſie bildet Ideale!

IV.

Aus dem Geſagten läßt ſich der vielſeitige Einfluß der übrigen Geiſtes-Vermögen auf die productive Phantaſie — ſo wie der, den ſie ſelbſt auf dieſe Vermögen hat, ermeſſen!

Wir wollen das erste dieser Momente noch kurz berühren.

1) Unstreitig hat der äussere und innere Sinn einen sehr großen Einfluß auf die Thätigkeit der productiven Phantasie. Je reger nehmlich der Sinn, je reicher ebendarum die Fülle der Anschauungen ist, desto größer ist auch das Feld, auf dem die Dicht-Kraft, sich wirksam erzeigen kann. Eine arme, dürftige Welt-Anschauung dagegen legt der Phantasie, wenn sie auch noch so gerne auffliegen wollte, beschränkende Fesseln an.

2) Ebenso hat die Denk-Kraft des Menschen auf die Gestaltung der Phantasie-Bilder, auf die Auswahl der Züge, die bey denselben angewendet werden — auf den Grad der Steigerung der Bilder und ihr Verhältniß zu der Wirklichkeit den mächtigsten Einfluß.

Ohne Verstand werden die Dichtungen der Phantasie zügellos, und man möchte solche Köpfe oft fragen: was der Kardinal Este den berühmten Dichter Arioste bey Ueberreichung seines Orlando's fragt: — „Meister Arioste! wo Henker habt ihr all' das tolle Zeug her, das in diesen Versen steht?"

3) Auch vom Willen und Gefühle hängen die Bilder der Dichtungs-Kraft ab, — vor allen andern die Ideale! —

Nur der, in dem das Gefühl des Höhern lebt, nur der, dessen Willens-Kraft auf die Erstrebung des Höheren gerichtet ist, — nur der kann sich auch zu jenen vollendeten Muster-Bildern erheben, die unter ihrer Hülle die höchsten Vorstellungen der Vernunft — die Ideen — enthalten.

V.

Wir betrachten nun den Einfluß der Phantasie auf die übrigen Vermögen der Seele. — Groß ist der An-

theil, den die höhere Phantasie an der Entwicklung, Richtung und Anwendung der gesammten geistigen Kräfte — nehmen an der Bildung des ganzen geistigen Menschen hat. — Diese Wichtigkeit übergangen dasjenige, welches wir unterfuchen:

1) wie die höhere Phantasie auf das Gefühl;
2) wie sie auf das Anschauungs-Vermögen;
3) wie sie auf das Denk-Vermögen; und endlich 4) wie sie auf das Begehrungs-Vermögen wirke!

A)

Auf welche Art die höhere Phantasie auf das Gefühl wirke? zeigt sich vorzüglich in folgenden Momenten:

1) Die Phantasie kann nach der Erschütterung sinnliche und geistige Gefühle nicht nur erwecken, sondern auch stärken und erhöhen!

Sinnliche, intellectuelle, ästhetische, praktische Gefühle ziehen ihren belebenden und nährenden Stoff aus der Quelle der höhern Phantasie.

Nur der kann sich einen gesunden gläubigen Sinn gegen in vollem Maße, der sich ein lebendiges Bild der Phantasie von der beseligenden Wesne seinen gefunden Kraftvollen Jünglinge zu bilden fähig ist! — Nur der kann von dem Gefühle des Wahren, Schönen und Guten, und vom damit von dem Gefühle des Göttlichen lebendig ergriffen und in seinem Innersten durchdrungen werden, wem die höhere Phantasie die Bilder der Wahrheit, Schönheit und Tugend mit Klarheit vor die Seele stellt, damit er die Erscheinungen, und denen jene Ideellen hervorstrahlen, deutlich erkennen, und von ihrer Herrlichkeit ergötzet werden können. In dieser sinnlich sind die phantasiereichsten Menschen gewöhnlich auch die gefühlvollsten! — aber darum nicht immer die gröss-

ſten! Denn aus eben dieſem Grunde verwundet der Anblick des Betrugs, Laſters, Unrechts ihre Seele auch am tiefſten!

2) Die ſchöpferiſche Phantaſie kann aber auch die Gefühle der Seele ſchwächen, und allmählig gänzlich unterdrücken! Denn ſobald ſie entweder zu matt iſt, ſo daß ſie kein lebendiges Bild aus ihrem Schooße erzeugen kann, ſo werden ebendadurch auch alle Gefühle matt und geſchwächt — oder wenn die Phantaſie ſo ſchnell und ungeregelt iſt, daß ſie mit den Vorſtellungen der Objecte ſolche Bilder verknüpft, durch welche die Merkmale der Objecte verdunkelt werden, an denen das Wahre oder Falſche, das Schöne oder Mangelhafte, das Gute oder Böſe erkannt werden könnte; — ſo werden auch die Gefühle, die die Eindrücke dieſer Objecte erregen, geſchwächt oder gänzlich unterdrückt. Ein einziges Beyſpiel möge das Geſagte erleuchten!

Man ſtellt einen Satz auf: — etwa den Satz: Alles iſt eins, d. h. alle Dinge ſind realiter nur — eine einzige Subſtanz. Man hört, und das Wahrheits-Gefühl proteſtirt im Stillen gegen ihn. Aber nun wird die Phantaſie auf das Bild der Weiſen alter und neuer Zeiten hingeleitet — die dieſen Satz behauptet haben. Dieſes Bild verdunkelt die Erkenntniß der Wahrheit — und die Phantaſie unterdrückt am Ende das Wahrheits-Gefühl: denn was ein ſolcher Mann, ein ſolches Orakel geſagt hat, wähnt die Phantaſie! das muß wohl wahr ſeyn; das einfältige Wahrheits-Gefühl mag auch dagegen ſagen, was es will.

Sehen wir nicht an dieſem Beyſpiele — wie die Phantaſie vorhandene Gefühle ſchwächen und ganz unterdrücken kann?

B.

Es grad der Einfluß der productiven Phantasie auf das Gefühl ist (wenn man kann mit Recht sagen, daß sie auf der einen Seite die Mäßerin der Gefühle, auf der andern aber auch die schaffende Mutter angenehmer und unangenehmer Gefühle werden kann; indem sie theils durch die Lebendigkeit der Vorstellungen, theils durch die, denselbigen beigemischten Zufälligkeiten — welche durch die Vergegenwärtigung des Vergangenen die Gefühle stärkt und erneuert), so groß müssen der Einfluß der Phantasie aus diesen Gründen auf das Gefühl ist, so ist er doch auf das Erkenntniß-Vermögen noch stärker und wichtiger!

a) Schon das, daß die Sprache — die das Bild Vielen und gleichsam die Basis der unter der Menschheit lebenden Erkenntniß ist, daß diese ohne Phantasie, die das Zeichen und Bezeichnete verknüpft, nicht möglich ist, schon das beweist den großen Einfluß der Phantasie auf menschliche Erkenntniß, um die ganze Bildung der Menschheit.

a) Noch stärker leuchtet dieser Einfluß hervor, wenn man mit Aufmerksamkeit betrachtet, wie der Grad der Weisheitsliebe, Deutlichkeit, Ordnung und Richtigkeit unserer Erkenntnisse, — um nicht sind das Hauptmerkmale von Mäßigkeit, das wir an denselben haben, von der productiven Einbildungs-Kraft abhängt. — Die ist es, die durch ihre eigengroße Fertigkeit Anschauungen verbinden, und durch den schimmernden Glanz ihrer Bilder unsichtbar machen, sie ist es aber auch, die durch Zerstreuung mit Zwischengründe stehen von den Zügen der angeschauten Gegenstände verwischen kann; ausgethan also sie aber durch eine feste Richtung ihrer schöpferischen Kraft auch nichts zur Deutlichkeit, Richtigkeit und zum Wohlgefallen der Vorstellen an den Anschauungen bei-

3) Am sichtbarsten aber zeigt sich die Wirksamkeit der productiven Phantasie in ihrem Einflusse auf Verstand, Urtheils-Kraft und Vernunft.

Die Phantasie kann den Verstand erwecken und unterstützen. Denn je *reicher* ihr Vorrath an Bildern ist, desto mannigfaltiger ist der Stoff, den sie dem Verstande, und den mit ihr verwandten Kräften darbietet, und desto leichter werden diese aus ihrem Schlummer *erweckt*.

Die *Verstandes-Erkenntniß* — als die Erkenntniß der Grundzüge des Sinnlichen — wird durch die Bilder der Phantasie heller — und gerade auf dieser Anschaulichkeit, die man den geometrischen Wahrheiten geben kann, beruht ihre Klarheit. Durch diese Denk-Bilder — wird auf natürliche Weise nicht nur die Auffassung, sondern auch das Behalten und die Anwendung der intellectuellen *Wahrheiten erleichtert*.

Auf der andern Seite kann aber auch die Phantasie den Verstand oft hindern und irre leiten. Wie oft hat nicht die Phantasie leere Worte und Zeichen mit realen Begriffen verwechselt, und dadurch den Verstand getäuscht! Wie oft haben Nachbeter in der Philosophie und andern Wissenschaften mit leeren Worten den Geist ihrer Meister ergriffen zu haben geglaubt! — Welch' eine gebietende Rolle spielen die besonders frühgeliebten Bilder der Phantasie über den kalten spätgereiften Verstand! Sie geben oft den Ton des Denkens für das ganze Leben an!

Mit der Urtheils-Kraft verhält es sich ebenso! — Jeder Mensch bildet sich mittelst seiner productiven Phantasie gewisse Schemata, Vorbilder, Normal-Ideen — mit einem Worte einen gewissen Maaßstab, mit welchem er die Gegenstände abmißt — dieser Maaßstab ist das Resultat seiner ursprünglichen und erworbenen geistigen Subjectivität. Diesen Maaßstab gibt nun der Phantasie

der Urtheils-Kraft hin, und dieser wird nun für die Urtheils-Kraft bald die Quelle der Wahrheit, bald aber auch die des Irrthums.

Auch die Schluß-Kraft wird nicht selten von der Phantasie irregeleitet. Denn statt daß die Vernunft immer allgemeingültige Regeln zu den Obersätzen ihrer Schlüsse nehmen sollte; läßt sie sich von der Phantasie Schein-Prinzipien als allgemeingültige Regeln aufdringen: z. B. Sätze wie die: was ich nicht erfahre, das ist nicht, oder was mit einer Sache zum Theil eins (identisch) ist, das ist ganz eins mit ihr: — ja! sie läßt sich selbst in den Subsumtionen von der Einbildungs-Kraft nicht selten täuschen.

C)

Auch der Wille, das Begehren des Menschen, steht unter dem Scepter der Phantasie. Die Phantasie erweckt durch den Reichthum ihrer Bilder den Reichthum und die Lebendigkeit des Willens; sie bestimmt durch die Beschaffenheit ihrer Bilder den Grad der Lebhaftigkeit und des Eifers, mit dem der Mensch begehrt und handelt.

Nur wer eine zum Hohen geneigte feste Phantasie besitzt, kann sich zu großen Entschlüssen und zur ausdaurenden Bekämpfung mächtiger Hindernisse auf dem Schauplatze des Lebens emporheben — dagegen ein matter Geist nichts Großes zu denken und zu wollen vermag; — ein flüchtiger und beweglicher von jedem Winde hin und her getrieben, und durch die leichtesten Anregungen von den schönsten und aufrichtigst gefaßten Entschlüssen wieder abgerissen wird. Es ist leicht zu ersehen, wie wichtig daher diejenigen Bildungs-Mittel sind, die der Phantasie eine solche Festigkeit und einen so erhabenen Schwung zu geben vermögen.

Eine hohe Moral, eine reingeistige Religion, und eine edle Poesie als die Erweckungs-Mittel großer Ideen und Thaten sind darum aller Achtung würdig.

Freilich kann der Wille durch die Phantasie sehr leicht auch eine verkehrte Richtung erhalten. Denn sie ist die Haupt-Quelle der Leidenschaften, welche durch die allzustarke, zwar reitzende, aber falsche Darstellung der Gegenstände erweckt und genährt werden. Was nehmlich die Phantasie sich am häufigsten, lebhaftesten und gefälligsten darstellt, ebendas wird auch der Gegenstand des häufigsten und stärksten Begehrens; und auf diese Art wird die Phantasie die Mutter der edelsten, aber auch der verwerflichsten Fertigkeiten und Thaten.

D)

Aus diesen Betrachtungen lassen sich die Haupt-Regeln für die Behandlung der Phantasie sehr leicht herleiten.

Die erste ist diese: — „Unterdrücke die Phantasie ja nicht in dir; sondern suche sie vielmehr durch die Anschauung der Fülle und Herrlichkeit der Werke der Natur und Kunst in dir zu beleben; — da sie die Quelle ist, aus der so viele edle Gefühle, Anschauungen, Begriffe und Willens-Entschlüsse ihre Klarheit und Lebendigkeit gewinnen."

Die zweite ist diese: — „Laß die Phantasie keine allzustarke und einseitige Heftigkeit in dir gewinnen; indem sonst die Gefühle und Willens-Neigungen zu einseitig und zu sehr gesteigert werden, und das Reale, das den auf Erfahrung und Geist beruhenden Anschauungen, Begriffen und Urtheilen zukommt, durch die Bilder der Phantasie verdrängt wird."

Die dritte, letzte Zahler vermittelnde Regel ist daher diese: — „Man verbinde mit der Erweckung und Bildung der Phantasie auch das Studium der Erfahrung und die Bildung der höheren Geister-Kräfte; und suche stets das Reale sich durch die idealen Bilder der Phantasie zu verschönern; aber auch die idealen Bilder im Einklang mit Erfahrung und den Grund-Lehrsprüchen des denkenden Geistes zu erhalten!“

Zweyte Abhandlung.

Betrachtungen über das Duelliren studirender Jünglinge mit Rücksicht auf Eschenmayers Moral.

Von

G. C. F. Fischbach.

Es achtungsmürdig die Erscheinung eines wahren auf Vernunft gegründeten Ehrgefühles jedem Freunde der Menschheit syn muß, so verabscheuungswürdig muß ihm

dagegen jede Ausschweifung sein, so der sich der Mensch aus der Hize seiner Phantasie und dem verwundrungsvollen Triebe einer blinden Ehrsucht hinreissen läßt; und es ist gewiß heilige Pflicht der Humanität, die Verwerflichkeit einer solchen Ausschweifung in ihren ganzen Massen darzustellen, und insonderheit, die die Mache in Händen haben, solchen Ausschweifungen einen Damm entgegenzusetzen, an die Pflicht zu mahnen, ihre Macht zur Moralisirung besser edlern Zwecks anzuwenden.

Unter diese auf falschen Begriffen von Ehre, und auch einem blinden allgemeinen Vorurtheile entspringende Ausschweifungen aber rechnen wir vorzüglich das Duelliren dankender Jünglinge, und wir halten es um so mehr für pflicht, die auf richtigen Grunden, wie wir glauben, erkannte schädliche Verwerflichkeit dieses Handlung hier darzustellen, als sie sich so ganz mit dem Scheine einer gemeinen Pflicht zu beschönigen, und dadurch besonders in feurigen jugendlichen Seelen so die Reitzbarkeit erlangen, sie mit großer Fertigkeit zu begehen verstehe.

Wir verstehen aber unter einem Duelle Jeder mit Lebensgefahr verbundenen Kampf zweier Personen, der zur vermeintlichen Rettung der beleidigten Ehre oder andern dieser unter solchen Umständen geschieht, wo es dem im Streite Begriffenen möglich wäre, auf rechtlichem Wege Hülfe gegen die erlittene Beleidigung zu suchen.

Um nun vorerst ein richtiges Urtheil über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit dieser Handlung fordsamer zu gewinnen, müssen wir sie aus drey Gesichtspunkten, nemlich:

1) aus dem Standpunkte der Klugheit;

a) und dem der moralischen; und
b) und dem der rechtlichen Zulässigkeit
betrachten.

Prüfen wir sie nun nach diesen Momenten:

A) Die erste Frage unserer Untersuchung ist also diese: „Ist das Duell schon nach den bisher bloßen Andeutungen des Verfassers eine mit den Regeln der Klugheit vereinbare Handlung?“

Diese Frage glauben wir aus folgenden Gründen mit Nein verneinen zu dürfen:

1) Unstreitig gehöret die Klugheit jedem, der sich die Erreichung eines Zwecks vorsetzt, unter den verschiedenen Mitteln das möglich schnelle zu wählen, und ob dieses Mittels, welches gerade die entgegengesetzte Wirkung haben könnte, gänzlich zu entschlagen. Spielt aber nicht der, dem es bey dem Duelle um Vertheidigung seiner Rechte, um Genugthuung für erlittene Beeinträchtigung zu thun ist, ein sehr ungewisses und verwegenes Spiel, da er sich ja auf den Fall der Unterliegung der Gefahr einer noch größeren Beleidigung, ja! zum gänzlichen Verluste seiner Rechts-Fähigkeit aussetzt? Offenbar wählet er also zur Erreichung seines Zwecks ein solches unsicheres, ja! ein solches Mittel, das ihm diesen Zweck ganz und gar vereiteln kann. Ist dieß aber nicht gegen alle Klugheit?

2) Wenn aber das Duell (wie man gewöhnlich thut) in der Absicht geschieht, um einen Fremden, den die Ehre bey der Unterlassung desselben reizen könnte, dadurch abzuschrecken, so ist es auch in diesem Falle eine Ehre der Klugheit widersprechende Handlung. Denn auch dem bloß verständigen Menschen muß es ja doch wohl von Allem darum zu thun seyn, seine Ehre in den Augen der mehrsten Mitgeschöpfen, nach Urtheilen Denkenden und

Wirksamkeit zu Ende. Nun war auch er nach Rom gekommen, um sich dort mit Paulus zu treffen. Dieser hatte ihn gebeten, ihn zu besuchen, weil er ihn sehr gern sehen wollte. Er hatte ihm auch geschrieben, daß er Markus mitbringen solle. Aber, wie Petrus sagt, hatte er Markus nicht mitgebracht, weil dieser ihn verlassen hatte. Petrus hatte ihn also allein gelassen, und Paulus war sehr traurig darüber. Er hatte ihn gebeten, zu kommen, weil er ihn so gern sehen wollte. Aber Petrus hatte ihn nicht besucht. Er hatte ihn gelassen, weil er ihn nicht mehr leiden konnte. Er hatte ihn gelassen, weil er ihn nicht mehr lieb hatte. Er hatte ihn gelassen, weil er ihn haßte.

Petrus hatte also Paulus in Rom nicht gesehen. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn haßte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht mehr lieb hatte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht mehr leiden konnte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht sehen wollte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht sehen durfte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht sehen konnte. Er hatte ihn nicht gesehen, weil er ihn nicht sehen moch

gestellte, Schreiben verfasste. Ich selbst, Ruhig, habe sie mit Liebe und Lust diktiert. Ich kenne sie ganz genau, ich weiß, wie sie sich ausdrücken, wie sie denken, wie sie sich kleiden, wie sie sich benehmen.

Ich habe sie mir ausgedacht, ich habe sie erfunden. Ich kenne sie. Sie ist mir lieb. Ich habe sie lieb. Ich habe sie lieb, wie ich noch nie ein Geschöpf lieb gehabt habe

Wenn Sie Ihre Kinder in die Schule schicken, so wollen Sie, daß sie dort etwas lernen, damit sie es im Leben weiter bringen als Sie selbst. Sie wollen, daß sie es besser haben als Sie. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Ehre machen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Freude machen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Dank wissen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Liebe erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Treue halten. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Gehorsam leisten. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Ehrfurcht erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Achtung erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Respekt erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Anerkennung erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Lob erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Preis erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Ruhm erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Ehre erweisen. Sie wollen, daß sie Ihnen einmal Dank erweis

Gesetz über Gemeinde-Abgaben vom 14. Juni 1893.

Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden König von Preußen etc. etc. verordnen auf Grund der Verfassungsurkunde für den Umfang der Provinz Westfalen, mit Zustimmung beider Häuser des Landtages, was folgt:

§. 1. Die Gemeinden sind befugt, zur Deckung ihrer Bedürfnisse Abgaben zu erheben, soweit nicht die Einkünfte aus ihrem Vermögen, aus Gebühren, Beiträgen und sonstigen Einnahmen ausreichen.

§. 2. Die Abgaben sind nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit der Abgabepflichtigen aufzubringen.

§. 3. Die Abgaben können nach dem Einkommen, nach dem Grundbesitze, nach dem Betriebe von Gewerben, nach dem Gewerbeertrage, nach dem Kapitalvermögen, nach dem Mietwerthe der Wohnungen, nach dem Verbrauche von Getränken und anderen Gegenständen des Lebensbedarfes, nach dem Hundehalten, nach dem Halten von Pferden und Wagen, nach dem Halten von Dienstboten, nach dem Halten von Luxuspferden, nach dem Halten von Luxushunden, nach dem Halten von Luxuswagen, nach dem Halten von Reitpferden, nach dem Halten von Jagdpferden, nach dem Halten von Jagdhunden, nach dem Halten von Luxusdienstboten

3) Zu der Sphäre der Wirksamkeit der Staats-Gewalt gehört aber nicht nur die Erhaltung und Sicherung der Rechte Aller; — vielmehr soll er sich selbst das höhere Ziel setzen, die Humanität, die Erkenntniß und die Liebe des Guten, und ebendamit die Glückseligkeit seiner Mitglieder zu fördern.

Sobald er sich aber eben dieses höhere Ziel setzt, wie könnte er das Duell, das den Charakter wilder Rohheit an sich trägt, und auf die Glückseligkeit seiner Mitglieder so zerstörend wirkt, dulden oder gar begünstigen?

Aus Allem diesem ergibt sich uns das sichere Resultat, daß nicht nur die Moral; sondern mit ihr schon die bloße Klugheit und das Rechts-Gesetz das Duell unbedingt verwerfe.

Und doch sollen Duelle, namentlich bey Jünglingen auf der Universität, wenn wir einem neueren moralischen Schriftsteller glauben (Eschenmayers Moral, S. 336.), einer Entschuldigung fähig seyn?? — Der Grund ist der Ansicht dieses Schriftstellers zufolge der:

Bey dem Zweykampfe — sagt er — liegt die Maxime zu Grunde: die Ehre ist mir lieber als das Leben; eine Ehren-Beleidigung müsse mit Blut abgewaschen werden, und dergleichen mehr. Wir erhalten also eine Collision der Liebes-Pflicht, die der Mensch gegen sich selbst hat, nehmlich der Pflicht: seine Ehre zu erhalten — mit der Natur-Pflicht, sein Leben zu erhalten.

Da nun das Ehrgefühl zu dem besseren Theile des Selbsts gehört, und das Leben nur einen Werth hat, in sofern es als Mittel der höheren Ausbildung betrachtet wird, so ist der Grundsatz: die Ehre ist mir lieber als das Leben — an sich nicht tadelnswerth, und wenn man den psychischen Standpunkt des Jünglings in Erwägung zieht, so sind Duelle einer Entschuldigung fähig,

freylich nur in ſofern die ſubjectiven Gründe in Betracht kommen, welche die Natur-Pflicht und die Liebes-Pflicht gegen ſich mit einander abwägen.

Jenes pſychiſche Verhältniß des Jünglings ſoll nehmlich folgendes ſeyn:

Mit dem Heranreifen entwickelt ſich in ihm eine höhere Reihe von Vermögen. Der Verſtand empfängt ſeine höhere Bildung, das Gefühls-Vermögen wird für das Schöne empfänglich, und das Gemüth fixirt ſich für Neigungen und Eigenſchaften. Beſonders füllt ſich jetzt für das praktiſche Leben das Selbſt-Gefühl, und wird Ehrgefühl. Je mehr nun der Jüngling einerſeits die ſinnlichen Trieb-Federn überwächst, und je weniger die höheren Trieb-Federn, nehmlich die ſittlichen Forderungen ihn antreiben, deſto intenſiver muß das Ehrgefühl hervortreten; die Art der Weltanſchauung iſt eine ganz andere in ihm, als ſie früher war, und ſpäter ſeyn wird.

Er hat noch kein bürgerliches Verhältniß, Beruf und Ehe können in ihm nicht wirkſam ſeyn — daher kommt es, daß das Ehrgefühl ſo mächtig wirkt, und die höheren ſittlichen Forderungen, welche es beſchränken ſollten, nicht achtet.

Dieſer relativen Entſchuldigung des Duells in Betreff der ſtudirenden Jünglinge mit Gründen entgegenzutreten, halten wir um der Wiſſenſchaft und um der Sache der Tugend willen für gleich nothwendig.

Um der Wiſſenſchaft willen, — weil ſich an ihr recht anſchaulich zeigen läßt, wie eine falſche Theorie der Seelen-Vermögen auf das praktiſche Handeln und die Beurtheilung deſſelben ſo verkehrt wirke.

Um der Sache der Tugend willen: weil man das Vorurtheil, als ob eine dem Rechts- und Tugend-Geſetze geradezu widerſtreitende Handlung einer ſubjektiven

Ausführung. Pfg. Gr. 1 Gr. = 10 Pf. 30 Neugroschen = 1 Thlr. 100 Pf. = 1 Goldthlr. Rechnet man Thalerpreise in Pfennige, so ist die Zahl mit 3 zu multiplizieren. Rechnet man Pfennige in Thaler, so ist die Zahl durch 3 zu dividieren.

Pfund. Sterling. Pfd. St. Pfund Sterling = 20 Schilling = 240 Pence. Pfd. St. 1 = 20 Mk. 40 Pf. Mk. 1 = 1 Schilling. Pence 12 = 1 Mk. Pence 240 = 20 Mk. Pence 1 = 8 Pf. Pfd. St. 100 = 2000 Mk. Mk. 100 = 5 Pfd. St.

Pfund. Sterling. Pfd. St. Pfund Sterling = 20 Schilling = 240 Pence. Pfd. St. 1 = 20 Mk. 40 Pf. Mk. 1 = 1 Schilling. Pence 12 = 1 Mk. Pence 240 = 20 Mk. Pence 1 = 8 Pf. Pfd. St. 100 = 2000 Mk. Mk. 100 = 5 Pfd. St.

Pfund. Sterling. Pfd. St. Pfund Sterling = 20 Schilling = 240 Pence. Pfd. St. 1 = 20 Mk. 40 Pf. Mk. 1 = 1 Schilling. Pence 12 = 1 Mk. Pence 240 = 20 Mk. Pence 1 = 8 Pf. Pfd. St. 100 = 2000 Mk. Mk. 100 = 5 Pfd. St.

fremdes Leben so leichtsinnig der Gefahr einer rechtswidrigen und unsittlichen Zerstörung auszusetzen? Aber noch mehr! — mit welchem Rechte kann denn diese Theorie dem Jugend-Alter die sittliche Vernunft — als die Kraft, das Moralisch-Gute zu erkennen, und sich der Erkenntniß gemäß zum sittlichen Handeln zu bestimmen, absprechen? Mit welchem Rechte kann sie behaupten, daß die sittlichen Forderungen den Jüngling nicht ansprechen, und daß je weniger diese Forderungen ihn antreiben, desto intensiver das Ehrgefühl hervortreten müsse? — Hat denn der Jüngling noch keine Vernunft? Ist die Stimme des Gewissens in ihm nicht rege und laut? Und was ist denn das für ein Ehrgefühl, bey welchem die sittlichen Forderungen den Geist nicht antreiben?

Nein! schon im Kinde regt sich das Gefühl des Rechten und Guten, und im Jünglinge, besonders in dem, der sich der Wissenschaft weiht, deren hohe Bestimmung es ja ist, die Seele zu erleuchten, im Jünglinge tritt die Erkenntniß des Rechten und Guten in voller Klarheit hervor, und diese Erkenntniß muß sein Gefühl ergreifen und seinen Willen beleben. Hätte die Theorie das erkannt, und hätte sie die geistigen Vermögen nicht nach ihrer Phantasie so willkürlich zersplittert und isolirt; so würde sie den Satz (S. 534.) nie ausgesprochen haben: — der Beruf (das heißt wohl — die Pflichten, die der Beruf und die Bestimmung von dem Geiste fordern) könne bey dem Jünglinge nicht wirksam seyn!

Vielmehr, wenn sich der Jüngling der wissenschaftlichen Erkenntniß des Wahren, Schönen, Rechten und Guten widmet, behaupten wir, müssen auch die Pflichten, die sein Beruf als Mensch, als Glied der Gesellschaft, als Bürger des auf Wahrheit und Humanität

gendorten gefüllte Becken in die Höhe, alle gleichen Raum, und Niemand kann, als der seine Stelle hat.

Und wenn Du Dich nun wendest, und siehst Dich um, so wirst Du finden, daß Du Dich in einem Saale befindest, der ganz mit Marmor ausgelegt ist, und dessen Decke, Wände und Fußboden in Mosaik gearbeitet sind.

Und Du wirst

wie? wenn dieß gar eine wissenschaftliche Moral zu thun sich nicht entblödet, so daß sie endlich gar glauben, sie thun recht daran, und dieß sey nichts anders, als die herrliche und mächtige Wirkung ihres Ehrgefühls!!

Nein! das ist nicht die Maxime, die diesem Duelliren zu Grunde liegt. Vielmehr muß ein solcher Wildling die Maxime haben: — die blutige Genugthuung, die meine beleidigte Ehre fordert, ist mir höher als die Pflichten der Achtung, der Liebe, der Humanität, der großmüthigen Verzeihung; sie ist mir höher, als alle Regeln der Klugheit, höher als die Pflichten, die ich gegen mein eigenes und gegen das Leben Anderer habe; höher als das, was ich den Eltern, dem Staate und der Wissenschaft schuldig bin!

Nur, wenn er diese Maxime ergreift, kann er sich jene Handlung als gestattet denken!

2) Diese Maxime kann aber doch wohl in keiner Hinsicht gerechtfertiget werden. — Denn darin besteht gewiß die wahre Ehre, den Geist der Humanität in seinen Gesinnungen und Handlungen an den Tag zu legen, den Weisungen des Verstandes in allem seinem Thun zu folgen, sein eigenes Leben und das Leben Anderer um der Vernunft willen zu achten, die Pflichten, die man den Eltern, dem Vaterlande, der Staats-Gewalt und den Wissenschaften schuldig ist, heilig zu achten; und eben darum ist wahre Ehre und unverrückte Pflicht-Achtung untrennbar!

Wissenschaftliche Anstalten vor Allem sollen Sitze der Humanität und eines ächten brüderlichen Sinnes seyn, und die in denselben vorgetragenen Wissenschaften sollen vor Allem das sittliche Gefühl, die Ideen der Vernunft und die Thätigkeit des sittlichen Willens beleben, stärken, veredeln.

Alle Briefe werden franco erbeten. Einige Exemplare dieses Prospectes sind in allen Buchhandlungen zu haben.

Bei Gelegenheit der Ausgabe des Prospectes, Ende Juli 1844, theilte die Verlagshandlung der Redaction mit, daß sie sich genöthigt sehe, das Erscheinen des Werkes bis zum Jahre 1845 zu verschieben, da sie sich überzeugt habe, daß eine Ausgabe desselben in 1844 nicht möglich sei.

Verlag von Otto Wigand in Leipzig.

Soeben ist erschienen und in allen guten Buchhandlungen vorräthig:

Die

Deutschkatholische Kirche

und ihr

wahrer Mittelpunkt.

Von

Dr. Ludwig Noack.

Gr. 8. 1844. Geh. 10 Ngr.

Wie sehr gerade in diesem Augenblicke, wo die Deutschkatholiken sich zu einer Synode versammeln, um über ihre Angelegenheiten zu berathen, eine Schrift wie die vorliegende, welche die Grundlagen der Deutschkatholischen Kirche und ihren wahren Mittelpunkt nachweist, Bedürfniß ist, bedarf keiner Erwähnung.

den gesetzlichen Bestimmungen, insbesondere den §§ 1, 2 und 3 des Gesetzes vom 1. Juli 1869, betreffend die Ausführung des Artikels 31 der Bundesverfassung, sowie den Bestimmungen der Verordnung vom 3. Juli 1869, betreffend die Ausführung des Bundesgesetzes vom 1. Juli 1869, betreffend die Ausführung des Artikels 31 der Bundesverfassung.

Art. 2.

Die Kosten der Ausführung gehen zu Lasten der Eisenbahnverwaltung.

Art. 3.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 4.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 5.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 6.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 7.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 8.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 9.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 10.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 11.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 12.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 13.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 14.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 15.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 16.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 17.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 18.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 19.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

Art. 20.

Die Eisenbahnverwaltung hat die Bestimmungen dieser Konzession in ihre Reglemente und Tarife aufzunehmen.

ſich befunden hat, und in dem er der ewigen Urbilder des Wahren, Schönen, Guten (der Ideen) theilhaftig geworden iſt.

7) Es gibt alſo eine gedoppelte Erkenntniß: eine Sinnen-Erkenntniß und eine Vernunft-Erkenntniß; jene iſt trügeriſch, wandelbar; dieſe als die Erkenntniß der Ideen iſt die wahre, und ſie aufzufinden iſt die Aufgabe der Philoſophie.

II.

Schon dieſe Grundzüge der platoniſchen Ideen-Lehre, für deren richtige Erfaſſung ſich unzählige Belege aus den Werken Plato's nachweiſen laſſen, haben von den älteſten Zeiten her ſo vielfachen und ſo ſtarken Widerſpruch bey ganz ausgezeichneten Denkern gefunden, daß es ſchon darum nicht wohl als eine ſo entſchieden-gültige Behauptung betrachtet werden kann, daß Alles, was die Nachwelt in der Philoſophie zu leiſten vermögen werde, nur eine Entwicklung deſſen ſey, was Plato ſchon mit voller Kraft umfaßt habe.

Vielmehr iſt eine ſolche Ideen-Lehre aus folgenden Gründen verwerflich:

1) weil die Verwerfung der Realität aller, ſelbſt der geſetzmäßig erlangten ſinnlichen Erkenntniſſe für einen ſolchen Rationalismus ſelbſt zerſtörend iſt. Denn wie will er einen Uebergang in die Ideen-Welt finden und rechtfertigen, wenn — alles Erſcheinende ein Wahrhaft-Nichtſeyendes iſt? Wie will er ſeine Ideen geſtalten, und ſie dem Geiſte begreiflich machen, wenn er allen aus der Sinnen-Welt genommenen Merkmalen die Wahrheit abſpricht, und die ganze Sinnen-Erkenntniß für trüglich erklärt? Oder kann wohl irgend ein Idealismus einen ſolchen erhabenen Flug in die Ideen-Welt nehmen, daß er zur Bezeichnung und Veranſchaulichung

derselben aller sinnlichen Merkmale rein entbehren kann? Nothwendig müssen darum immer die Grund-Begriffe dieser Ideen-Lehre in einem vieldeutlichen Halbdunkel schweben.

2) Aber man darf wohl noch mehr behaupten. — Die Ideen Plato's, in sofern sie das Wesen der Dinge selbst seyn sollen, müssen ebendarum für den menschlichen Geist, der bey allen realen Vorstellungen Bild und Sache, Idee und Object scheidet, unerreichbar seyn. Denn bey diesem durchgreifenden Gegensatze zwischen Vorstellung und Object, fehlt es dem Geiste an aller Analogie, sich eine Idee zu denken, die mit dem Wesen der Sache selbst eins seyn solle. Das vermag nur der absolute schaffende Geist, und wir müßten in der That eine solche schöpferische Intelligenz besitzen, wenn die Idee und das Wesen der Dinge uns eins werden sollte!

3) Auch ist die Voraussetzung eines vorweltlichen Zustandes, indem die Seele der Ideen theilhaftig geworden sey, eine unerwiesene, und kann höchstens den Rang einer transcendenten Hypothese ansprechen.

III.

Die platonische Theologie stellt folgende Lehrsätze auf:

1) Gott als die erste bildende Ursache, die von Ewigkeit her mit ihm existirende Materie, als ein die Elementar-Theile aller Körper enthaltendes Wesen ohne Gestalt und regelmäßige Bewegung, und die in dem göttlichen Geiste existirenden Ideen, als die Muster-Bilder bey der Gestaltung des Stoffes sind die Prinzipien aller Dinge.

2) Gott bildete die Welt nach dem in seinem Geiste ewig vorhandenen Ideale. Das Unvollkommene in der Welt kann also nicht von ihm, sondern nur von der Materie herrühren, deren regellose Beweg-Kraft die Gottheit nur bändigen, nicht aufheben konnte; und die dar-

aus entstandene Unvollkommenheit müßte nothwendig den Untergang der Welt herbeyführen, wenn ihm nicht Gott durch die Herstellung der Ordnung begegnete, und auf diese Art die Welt fortwährend erhielte und regierte.

3) Die Welt ist ein belebtes Thier; — denn Gott verband mit der Körperwelt eine Seele, und durch diese Verbindung der Welt-Seele mit der Materie bildet die Welt, gleichsam als ein erschaffener Gott, ein einziges sich überall selbstgleiches, kreisförmig sich bewegendes, vernünftiges und vollkommenes Thier.

IV.

Schon diese der platonischen Theologie angehörigen charakteristischen Lehrsätze bieten dem denkenden Geiste mannigfaltigen Stoff zu gerechten Einwendungen dar.

Denn

1) ist der Dualismus Gottes und der Materie, als zweier von Ewigkeit her coexistirenden Prinzipien, mit der reinen Idee der Absolutheit, die die Vernunft von dem Wesen Gottes nicht trennen kann, schlechterdings unvereinbar. — Denn wenn der Gottheit das absolut-unendliche Seyn ausschließend zukommt, so muß das Seyn der Materie als begründet durch Gott, mithin als Produkt der allwirkenden göttlichen Kraft anerkannt werden.

2) Die Materie kann aber auch überhaupt nicht als ein Ursprüngliches gesetzt werden. — Denn in sofern sie die Elementar-Theile aller Körper begreift, fehlt es ihr an dem Attribute der Einheit, die zum Charakter des Absoluten gehört, und da es der Materie an dem Wissen um sich selbst fehlt, und da nur ein solches Wesen absolut seyn kann, das sein Leben in sich selbst hat, das nicht nur für ein Anderes, sondern für sich selbst ist, wie sollte die Materie ursprünglich seyn können, der

nach der platonischen Theorie die Seele erst von Aussen kommt?

3) Was ist ferner eine Materie ohne Form — anders als eine leere Fiction? Die Kenner des Timäus wissen, daß selbst Plato diese Schwierigkeit fühlte; — und daß er darum die Materie als ein Gestalt- und Qualitätloses darstellte, das aber doch eine Gestalt, wiewohl in keinem Momente eine bleibende, habe! Ein Gestaltloses und aller Formen Fähiges, nie eine Gestalt für sich Habendes und doch nie aller Gestalt Beraubtes, wie Tiedemann die Materie Plato's darstellt, wer vermag dieß zu denken?

4) Endlich entspricht auch die platonische Theodizee dem reinen Vernunft-Begriffe von Gott, und der göttlichen Allmacht, den Aussprüchen des sittlichen Gefühles, und den Forderungen des vernünftigen Willens so wenig, daß sie wohl von keinem unbefangenen Denker für die wahre gehalten werden kann.

V.

Die Ideen Plato's über die Entstehung, das Wesen, die Vollkommenheit, Fortdauer und das künftige Schicksal der menschlichen Seelen sind folgende:

1) Die Seelen sind von Gott geschaffen, und lebten ursprünglich als selige Dämonen in der höheren Welt, bis einige derselben (zur Strafe für gewisse Vergehungen) in menschliche Körper auf der Erde eingeschlossen wurden; — woher sie auch noch im dunkeln Besitze der Ideen sind.

2) Die Seele selbst ist eine selbstthätige, sich selbst bewegende Kraft, die sich durch mannigfaltige Thätigkeiten äussert. Sie ist theils rein-vernünftig, theils verständig-sinnlich, theils rein-sinnlich.

3) Die Vollkommenheit der Seele besteht in dem harmonischen Verhältnisse der Kräfte und ihrer Thätigkeiten zu einander.

Ich habe, wie gesagt, die Ansicht, daß die Gesetze der Logik, wenn sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, nicht mehr Gesetze der Logik sind, sondern Gesetze der Erfahrung. Ich habe, wie gesagt, diese Ansicht nicht.

Ich habe, wie gesagt, diese Ansicht nicht.

Ich habe, wie gesagt, diese Ansicht nicht.

etwa für eine poetische Fiction, aber gewiß nicht für einen entscheidenden Lehrsatz der Philosophie geachtet werden.

VII.

Die Haupt-Momente der praktischen Philosopie Plato's, so weit ihre Darstellung für unsern Zweck erforderlich ist, besteht in folgenden Sätzen:

1) Das höchste Gut des Menschen ist die vollkommene Uebereinstimmung seiner gesammten Thätigkeit mit der höchsten Vernunft, mithin da Gott die höchste Vernunft ist, und alle Realitäten in der höchsten Vollkommenheit besitzt — Gottähnlichkeit.

2) Der Weg zur Erstrebung dieser Aehnlichkeit ist die Befolgung der Vernunft-Gesetze um der Vernunft willen — oder reine Tugend, oder Geistigkeit.

3) Die Tugend ist die Gesundheit der Seele, die Harmonie aller Kräfte der Seele; *denn bey ihr sind die gesammten Seelen-Vermögen in harmonischem Verhältnisse;* jedes Vermögen wirkt in seinem Kreise und nach seiner Bestimmung.

4) Die Tugend ist auch mit den reinsten angenehmsten Gefühlen verknüpft; denn die Erstrebung des Sittlich-Guten hat auch die meisten, stärksten und harmonisch-angenehmsten Gefühle zur Folge — Tugend und Glückseligkeit sind daher nothwendig mit einander verbunden.

VIII.

Es ist auffallend, daß derselbe Schriftsteller, der jene am Anfange berührte hohe Lobpreisung Plato's ausspricht: „daß Alles, was die Nachwelt in der Philosophie „zu leisten vermögen werde, nur eine Entwicklung „dessen sey, was Plato schon mit voller Kraft umfaßt „habe" — daß derselbe Schriftsteller Plato's Grund-Ansicht von der Tugend tadelt, und am Ende behauptet:

„das griechische Zeitalter sey noch nicht reif „gewesen, um den Culminations-Punkt der „Moral zu finden (S. 62.)." So wäre denn also das, was die Nachwelt über das Wesen der Tugend gefunden hat, doch wohl nicht bloße Entwicklung des schon von Plato Erfaßten, nein! es wäre eine Berichtigung, ein Fortschritt, und zwar ein Fortschritt zum Culminations-Punkte der Moral!

Er stellt ihn sogar in seiner moralischen Ansicht als im Widerspruch mit sich selbst begriffen dar; — indem er behauptet, Plato gebe das positive Anstreben aller unserer Kräfte zu einem höheren Leben als das Wesen der Tugend zu, indem er die Verähnlichung mit Gott als höchstes Tugend-Gebot betrachte; dagegen setze er auf der andern Seite die Tugend zu sehr herab, wenn er sie bloß der Gesundheit, mithin der natürlichen Harmonie der Kräfte gleichsetze.

Möge dieß ein Fehler Plato's seyn! Gewiß aber ist in seiner Moral auch die Anforderung einer völligen Losreissung von allem Sinnlichen, die aus seinen Begriffen von der Materie als dem Prinzip alles Uebels hervorgieng, eine der sinnlich-vernünftigen Natur unangemessene; denn sie ist mit den Aussprüchen des sittlichen Gefühles, und der gesunden praktischen Urtheils-Kraft nicht vereinbar. Die platonische Moral kann diese Klippe des transcendent-mystischen Idealismus unmöglich umfahren!

IX.

Aus allem diesem ergibt sich, daß so groß auch die Achtung seyn mag, die Plato um seiner herrlichen Talente, besonders um seines poetisch-philosophischen Geistes willen, so wie seiner erhabenen moralischen Ansichten wegen, vollkommen verdient, doch sein System als ein in

Die Gesellschaft ist berechtigt, Zweigvereine zu errichten, welche sich ihr als Mitglieder anschließen. Diese Zweigvereine haben das Recht, Vertreter in die Generalversammlung zu entsenden, welche dort eine Stimme haben. Sie sind ferner berechtigt, einen Vertreter in den Vorstand zu entsenden, welcher dort eine Stimme hat. Die Zweigvereine haben das Recht, Vertreter in die Generalversammlung zu entsenden, welche dort eine Stimme haben.

Offizielle Mitteilungen

des Deutschen Vereins

für

Kunstwissenschaft

E. V.

Berlin.

Redaktion: Dr. Hans Tietze, Wien, I. Schwarzenbergplatz 16.

[illegible] [illegible] [illegible] [

Eine Haupt-Aufgabe der Philosophie, in sofern sie sich auf die Erforschung der Gründe, des wahren Wesens und der Verhältnisse der Dinge bezieht, ist daher die Frage: — ob es wirklich ein subjectives Prinzip in uns gebe, das die Vorstellungen bilde, und ob ausser diesem subjectiven Grunde Objecte da seyen, die durch die Vorstellungen abgebildet und dargestellt werden?

Diese Frage hat die Philosophie auf verschiedene Weise gelöst, und die Verschiedenheit dieser Lösung ist der Grund der Verschiedenheit der Systeme geworden.

Wenn man nehmlich über die Fragen: ob es ausser den durch das Selbstbewußtseyn gegebenen Vorstellungen, auch ein Subjectives ihnen zu Grunde Liegendes, und ein Objectives ihnen Entsprechendes gebe? und worin die Natur dieses Subjectiven und Objectiven bestehe? alle denkbare Theorien entwickelt, so ergeben sich zuerst folgende Haupt-Fälle:

1) Entweder man bezweifelt es, ob sich über das Daseyn und die Natur des subjectiven und objectiven Grundes der Vorstellungen etwas Bestimmtes ausmitteln lasse, und läßt daher — die Frage von dem Daseyn eines von den Vorstellungen verschiedenen Etwas dahingestellt. Dieß ist die Ansicht des wahren und consequenten Skepticismus; denn offenbar widerstreitet die ächte Idee des Skepticismus der Aufstellung einer negativ- oder positivbestimmenden Behauptung.

2) Oder man behauptet, die Frage von dem Daseyn eines von den Vorstellungen verschiedenen Grundes könne nicht nur, sondern müsse auch dogmatisch entschieden werden. — Dieß ist die Grund-Idee des Dogmatismus in dieser Aufgabe.

Dieser Dogmatismus aber ist in seinen Resultaten entweder

a) negativ, und behauptet, es gebe überall auſſer den Vorſtellungen weder einen ſubjectiven noch objectiven realen Grund, es ſey auſſer den Vorſtellungen Nichts da. Oder er iſt

b) poſitiv, und behauptet, es gebe allerdings auſſer den Vorſtellungen ein von ihm verſchiedenes Reales.

Dieſer poſitive Dogmatismus aber iſt entweder in ſeinen Reſultaten über das Subjective und Objective

a) ein ſich auf die Sphäre der Erfahrung beſchränkender, kritiſch-empiriſcher, wie der Dogmatismus der kantiſchen Kritik, die in ihren Behauptungen allerdings auch dogmatiſch iſt; und behauptet, das Reale Subjective und Objective auſſer den Vorſtellungen Vorhandene ſey nur der Erſcheinung nach, aber nicht an ſich ſelbſt beſtimmbar. Oder er iſt

b) ein die Sphäre der Erſcheinungen überſchreitender, tranſcendentaler, und behauptet, das Weſen des von den Vorſtellungen verſchiedenen Realen ſey nicht bloß der Erſcheinung nach, ſondern an ſich beſtimmbar.

Indem er aber dieſe Beſtimmung des Seyns und Weſens jenes Realen ſelbſt ausſpricht, ſcheidet er ſich ſelbſt wieder in verſchiedene Theorien.

Denn entweder ſetzt er auſſer den Vorſtellungen

a) nur die Intelligenz als den ſubjectiven die Vorſtellungen erzeugenden und bildenden Grund (Theorie des Egoismus). Oder

b) er ſetzt ein Gedoppeltes (Subjectives und Objectives), ſcheidet ſich aber in der Beſtimmung der Natur dieſes Gedoppelten wieder in verſchiedene Formen, indem er

aa) entweder alles auf die Materie zurückführt, und die für intelligent gehaltene ſubjective Kraft als

gleichartig mit der Materie dargestellt (Materialismus); oder indem er alles

bb) auf die Intelligenz zurückführt, und den für materiell gehaltenen objectiven Grund als gleichartig mit der Intelligenz darstellt (Spiritualismus); oder indem er

cc) das Subjective als das Intelligente von dem Objectiven, als dem Materiellen, mithin nicht Intelligenten unterscheidet, und damit ein Gedoppeltes, Verschiedenartiges, Geist und Materie, setzt (Dualismus);

oder c) er setzt das ausser den Vorstellungen Reale weder in ein Subjectives noch Objectives, sondern in ein über beide Erhabenes (die absolute Identität), in dem Ideales und Reales, Subjectives und Objectives in völliger Indifferenz aufgegangen sind.

Dieß sind die verschiedenen möglichen Haupt-Theorien über das am Anfang aufgestellte Problem.

§. 3.

Aus der Darstellung dieser Haupt-Theorieen lassen sich nun diejenigen Systeme, die dem Idealismus angehören, und ebendamit der Begriff des Idealismus näher bestimmen.

Als dem Idealismus angehörig kann nehmlich

1) dasjenige Systeme betrachtet werden, das weder einen subjectiven noch einen objectiven von den Vorstellungen verschiedenen Grund, sondern nur allein — Vorstellungen setzt.

2) Als idealistisch muß die Theorie betrachtet werden, welche ausser den Vorstellungen nur die Intelligenz als den subjectiven, die Vorstellungen erzeugenden und bildenden Grund setzt.

4. Beweise, daß man die Quadratur eines Kreises auf die Quadratur eines Rechtecks zurückführen kann, dessen Seiten sich wie 1 : 2 verhalten.

5. Beweise, daß man die Quadratur eines Kreises auf die Quadratur eines Rechtecks zurückführen kann, dessen Seiten sich wie 1 : 3 verhalten.

6. Beweise, daß man die Quadratur eines Kreises auf die Quadratur eines Rechtecks zurückführen kann, dessen Seiten sich wie 1 : 4 verhalten.

Diese Erklärung aber ist unstreitig fehlerhaft, indem sie in den allgemeinsten Begriff des Idealismus theils solche Merkmale aufnimmt, die nicht in jeder idealistischen Theorie vorkommen, theils solche Merkmale hinweglässt, die bey andern Systemen des Idealismus wirklich statt fanden. Denn der Idealismus, der bloß Vorstellungen oder nur die Realität der subjectiven Intelligenz zulässt, so wie die Theorien, die ausser dem Geiste einen objectiven Grund der Vorstellungen (ein Nichtich) setzen, lassen sich unter die aufgestellte Definition nicht subsumiren.

2) Andere erklären den Idealismus für das System, welches das Daseyn der Materie oder der Körper läugne.

Diese scheinen mir darin zu fehlen, daß sie das, was sie unter Materie verstehen, nicht gehörig bestimmen. Denn der Idealismus kann in gewißer Hinsicht auch Körper, nehmlich solche Körper annehmen, die aus ideellen Elementen bestehen, da es ja nach Leibnitz Körper gibt, und ein Körper seiner Ansicht nach nichts anderes als die Verbindung mehrerer Monaden ohne Bewußtseyn ist.

3) Setzt man das Wesen des Idealismus darin, daß er die Erscheinungen, die wir Körper nennen, für bloße Vorstellungen halte, so scheint mir die Bestimmung darin zu fehlen, daß sie überhaupt keinen objectiven Grund der Vorstellungen in dem Idealismus zuzulassen scheint, welchen doch mehrere Formen des Idealismus wirklich setzen.

4) Aus eben diesem Grunde erscheint die Erklärung derer falsch, die behaupten der Idealismus überhaupt, gebe nicht zu, daß das, was sich der Seele vermittelst des äusseren Sinnes darstelle, einen äusseren Grund habe. Denn ausser dem Skepticismus, der nur Vorstellungen anerkennt, und durch diese Behauptung sich in den dogmatischen Idealis-

und ich habe sie auch nicht gefunden. Ich habe sie nicht gefunden, weil sie nicht da sind. Ich wiederhole: Ich habe sie nicht gefunden, weil sie nicht da sind. Ich habe sie nicht gefunden, weil sie nicht da sind. Ich habe sie nicht gefunden, weil sie nicht da sind.

von Wiesenthau-Schlaun, 14. 15. Prinz Arthur von Connaught, 16. Graf Waldersee, 17. Graf Haeseler, 18. Graf Moltke, 19. Graf Schlieffen, 20. Graf Haeseler, 21. Graf Moltke, 22. Graf Schlieffen, 23. Graf Haeseler, 24. Graf Moltke, 25. Graf Schlieffen, 26. Graf Haeseler, 27. Graf Moltke, 28. Graf Schlieffen, 29. Graf Haeseler, 30. Graf Moltke, 31. Graf Schlieffen, 32. Graf Haeseler, 33. Graf Moltke, 34. Graf Schlieffen, 35. Graf Haeseler, 36. Graf Moltke, 37. Graf Schlieffen, 38. Graf Haeseler, 39. Graf Moltke, 40. Graf Schlieffen, 41. Graf Haeseler, 42. Graf Moltke, 43. Graf Schlieffen, 44. Graf Haeseler, 45. Graf Moltke, 46. Graf Schlieffen, 47. Graf Haeseler, 48. Graf Moltke, 49. Graf Schlieffen, 50. Graf Haeseler, 51. Graf Moltke, 52. Graf Schlieffen, 53. Graf Haeseler, 54. Graf Moltke, 55. Graf Schlieffen, 56. Graf Haeseler, 57. Graf Moltke, 58. Graf Schlieffen, 59. Graf Haeseler, 60. Graf Moltke, 61. Graf Schlieffen, 62. Graf Haeseler, 63. Graf Moltke, 64. Graf Schlieffen, 65. Graf Haeseler, 66. Graf Moltke, 67. Graf Schlieffen, 68. Graf Haeseler, 69. Graf Moltke, 70. Graf Schlieffen, 71. Graf Haeseler, 72. Graf Moltke, 73. Graf Schlieffen, 74. Graf Haeseler, 75. Graf Moltke, 76. Graf Schlieffen, 77. Graf Haeseler, 78. Graf Moltke, 79. Graf Schlieffen, 80. Graf Haeseler, 81. Graf Moltke, 82. Graf Schlieffen, 83. Graf Haeseler, 84. Graf Moltke, 85. Graf Schlieffen, 86. Graf Haeseler, 87. Graf Moltke, 88. Graf Schlieffen, 89. Graf Haeseler, 90. Graf Moltke, 91. Graf Schlieffen, 92. Graf Haeseler, 93. Graf Moltke, 94. Graf Schlieffen, 95. Graf Haeseler, 96. Graf Moltke, 97. Graf Schlieffen, 98. Graf Haeseler, 99. Graf Moltke, 100. Graf Schlieffen, 101. Graf Haeseler, 102. Graf Moltke, 103. Graf Schlieffen, 104. Graf Haeseler, 105. Graf Moltke, 106. Graf Schlieffen, 107. Graf Haeseler, 108. Graf Moltke, 109. Graf Schlieffen, 110. Graf Haeseler, 111. Graf Moltke, 112. Graf Schlieffen, 113. Graf Haeseler, 114. Graf Moltke, 115. Graf Schlieffen, 116. Graf Haeseler, 117. Graf Moltke, 118. Graf Schlieffen, 119. Graf Haeseler, 120. Graf Moltke, 121. Graf Schlieffen, 122. Graf Haeseler, 123. Graf Moltke, 124. Graf Schlieffen, 125. Graf Haeseler, 126. Graf Moltke, 127. Graf Schlieffen, 128. Graf Haeseler, 129. Graf Moltke, 130. Graf Schlieffen, 131. Graf Haeseler, 132. Graf Moltke, 133. Graf Schlieffen, 134. Graf Haeseler, 135. Graf Moltke, 136. Graf Schlieffen, 137. Graf Haeseler, 138. Graf Moltke, 139. Graf Schlieffen, 140. Graf Haeseler, 141. Graf Moltke, 142. Graf Schlieffen, 143. Graf Haeseler, 144. Graf Moltke, 145. Graf Schlieffen, 146. Graf Haeseler, 147. Graf Moltke, 148. Graf Schlieffen, 149. Graf Haeseler, 150. Graf Moltke, 151. Graf Schlieffen, 152. Graf Haeseler, 153. Graf Moltke, 154. Graf Schlieffen, 155. Graf Haeseler, 156. Graf Moltke, 157. Graf Schlieffen, 158. Graf Haeseler, 159. Graf Moltke, 160. Graf Schlieffen, 161. Graf Haeseler, 162. Graf Moltke, 163. Graf Schlieffen, 164. Graf Haeseler, 165. Graf Moltke, 166. Graf Schlieffen, 167. Graf Haeseler, 168. Graf Moltke, 169. Graf Schlieffen, 170. Graf Haeseler, 171. Graf Moltke, 172. Graf Schlieffen, 173. Graf Haeseler, 174. Graf Moltke, 175. Graf Schlieffen, 176. Graf Haeseler, 177. Graf Moltke, 178. Graf Schlieffen, 179. Graf Haeseler, 180. Graf Moltke, 181. Graf Schlieffen, 182. Graf Haeseler, 183. Graf Moltke, 184. Graf Schlieffen, 185. Graf Haeseler, 186. Graf Moltke, 187. Graf Schlieffen, 188. Graf Haeseler, 189. Graf Moltke, 190. Graf Schlieffen, 191. Graf Haeseler, 192. Graf Moltke, 193. Graf Schlieffen, 194. Graf Haeseler, 195. Graf Moltke, 196. Graf Schlieffen, 197. Graf Haeseler, 198. Graf Moltke, 199. Graf Schlieffen, 200. Graf Haeseler, 201. Graf Moltke, 202. Graf Schlieffen, 203. Graf Haeseler, 204. Graf Moltke, 205. Graf Schlieffen, 206. Graf Haeseler, 207. Graf Moltke, 208. Graf Schlieffen, 209. Graf Haeseler, 210. Graf Moltke, 211. Graf Schlieffen, 212. Graf Haeseler, 213. Graf Moltke, 214. Graf Schlieffen, 215. Graf Haeseler, 216. Graf Moltke, 217. Graf Schlieffen, 218. Graf Haeseler, 219. Graf Moltke, 220. Graf Schlieffen, 221. Graf Haeseler, 222. Graf Moltke, 223. Graf Schlieffen, 224. Graf Haeseler, 225. Graf Moltke, 226. Graf Schlieffen, 227. Graf Haeseler, 228. Graf Moltke, 229. Graf Schlieffen, 230. Graf Haeseler, 231. Graf Moltke, 232. Graf Schlieffen, 233. Graf Haeseler, 234. Graf Moltke, 235. Graf Schlieffen, 236. Graf Haeseler, 237. Graf Moltke, 238. Graf Schlieffen, 239. Graf Haeseler, 240. Graf Moltke, 241. Graf Schlieffen, 242. Graf Haeseler, 243. Graf Moltke, 244. Graf Schlieffen, 245. Graf Haeseler, 246. Graf Moltke, 247. Graf Schlieffen, 248. Graf Haeseler, 249. Graf Moltke, 250. Graf Schlieffen, 251. Graf Haeseler, 252. Graf Moltke, 253. Graf Schlieffen, 254. Graf Haeseler, 255. Graf Moltke, 256. Graf Schlieffen, 257. Graf Haeseler, 258. Graf Moltke, 259. Graf Schlieffen, 260. Graf Haeseler, 261. Graf Moltke, 262. Graf Schlieffen, 263. Graf Haeseler, 264. Graf Moltke, 265. Graf Schlieffen, 266. Graf Haeseler, 267. Graf Moltke, 268. Graf Schlieffen, 269. Graf Haeseler, 270. Graf Moltke, 271. Graf Schlieffen, 272. Graf Haeseler, 273. Graf Moltke, 274. Graf Schlieffen, 275. Graf Haeseler, 276. Graf Moltke, 277. Graf Schlieffen, 278. Graf Haeseler, 279. Graf Moltke, 280. Graf Schlieffen, 281. Graf Haeseler, 282. Graf Moltke, 283. Graf Schlieffen, 284. Graf Haeseler, 285. Graf Moltke, 286. Graf Schlieffen, 287. Graf Haeseler, 288. Graf Moltke, 289. Graf Schlieffen, 290. Graf Haeseler, 291. Graf Moltke, 292. Graf Schlieffen, 293. Graf Haeseler, 294. Graf Moltke, 295. Graf Schlieffen, 296. Graf Haeseler, 297. Graf Moltke, 298. Graf Schlieffen, 299. Graf Haeseler, 300. Graf Moltke, 301. Graf Schlieffen, 302. Graf Haeseler, 303. Graf Moltke, 304. Graf Schlieffen, 305. Graf Haeseler, 306. Graf Moltke, 307. Graf Schlieffen, 308. Graf Haeseler, 309. Graf Moltke, 310. Graf Schlieffen, 311. Graf Haeseler, 312. Graf Moltke, 313. Graf Schlieffen, 314. Graf Haeseler, 315. Graf Moltke, 316. Graf Schlieffen, 317. Graf Haeseler, 318. Graf Moltke, 319. Graf Schlieffen, 320. Graf Haeseler, 321. Graf Moltke, 322. Graf Schlieffen, 323. Graf Haeseler, 324. Graf Moltke, 325. Graf Schlieffen, 326. Graf Haeseler, 327. Graf Moltke, 328. Graf Schlieffen, 329. Graf Haeseler, 330. Graf Moltke, 331. Graf Schlieffen, 332. Graf Haeseler, 333. Graf Moltke, 334. Graf Schlieffen, 335. Graf Haeseler, 336. Graf Moltke, 337. Graf Schlieffen, 338. Graf Haeseler, 339. Graf Moltke, 340. Graf Schlieffen, 341. Graf Haeseler, 342. Graf Moltke, 343. Graf Schlieffen, 344. Graf Haeseler, 345. Graf Moltke, 346. Graf Schlieffen, 347. Graf Haeseler, 348. Graf Moltke, 349. Graf Schlieffen, 350. Graf Haeseler, 351. Graf Moltke, 352. Graf Schlieffen, 353. Graf Haeseler, 354. Graf Moltke, 355. Graf Schlieffen, 356. Graf Haeseler, 357. Graf Moltke, 358. Graf Schlieffen, 359. Graf Haeseler, 360. Graf Moltke, 361. Graf Schlieffen, 362. Graf Haeseler, 363. Graf Moltke, 364. Graf Schlieffen, 365. Graf Haeseler, 366. Graf Moltke, 367. Graf Schlieffen, 368. Graf Haeseler, 369. Graf Moltke, 370. Graf Schlieffen, 371. Graf Haeseler, 372. Graf Moltke, 373. Graf Schlieffen, 374. Graf Haeseler, 375. Graf Moltke, 376. Graf Schlieffen, 377. Graf Haeseler, 378. Graf Moltke, 379. Graf Schlieffen, 380. Graf Haeseler, 381. Graf Moltke, 382. Graf Schlieffen, 383. Graf Haeseler, 384. Graf Moltke, 385. Graf Schlieffen, 386. Graf Haeseler, 387. Graf Moltke, 388. Graf Schlieffen, 389. Graf Haeseler, 390. Graf Moltke, 391. Graf Schlieffen, 392. Graf Haeseler, 393. Graf Moltke, 394. Graf Schlieffen, 395. Graf Haeseler, 396. Graf Moltke, 397. Graf Schlieffen, 398. Graf Haeseler, 399. Graf Moltke, 400. Graf Schlieffen, 401. Graf Haeseler, 402. Graf Moltke, 403. Graf Schlieffen, 404. Graf Haeseler, 405. Graf Moltke, 406. Graf Schlieffen, 407. Graf Haeseler, 408. Graf Moltke, 409. Graf Schlieffen, 410. Graf Haeseler, 411. Graf Moltke, 412. Graf Schlieffen, 413. Graf Haeseler, 414. Graf Moltke, 415. Graf Schlieffen, 416. Graf Haeseler, 417. Graf Moltke, 418. Graf Schlieffen, 419. Graf Haeseler, 420. Graf Moltke, 421. Graf Schlieffen, 422. Graf Haeseler, 423. Graf Moltke, 424. Graf Schlieffen, 425. Graf Haeseler, 426. Graf Moltke, 427. Graf Schlieffen, 428. Graf Haeseler, 429. Graf Moltke, 430. Graf Schlieffen, 431. Graf Haeseler, 432. Graf Moltke, 433. Graf Schlieffen, 434. Graf Haeseler, 435. Graf Moltke, 436. Graf Schlieffen, 437. Graf Haeseler, 438. Graf Moltke, 439. Graf Schlieffen, 440. Graf Haeseler, 441. Graf Moltke, 442. Graf Schlieffen, 443. Graf Haeseler, 444. Graf Moltke, 445. Graf Schlieffen, 446. Graf Haeseler, 447. Graf Moltke, 448. Graf Schlieffen, 449. Graf Haeseler, 450. Graf Moltke, 451. Graf Schlieffen, 452. Graf Haeseler, 453. Graf Moltke, 454. Graf Schlieffen, 455. Graf Haeseler, 456. Graf Moltke, 457. Graf Schlieffen, 458. Graf Haeseler, 459. Graf Moltke, 460. Graf Schlieffen, 461. Graf Haeseler, 462. Graf Moltke, 463. Graf Schlieffen, 464. Graf Haeseler, 465. Graf Moltke, 466. Graf Schlieffen, 467. Graf Haeseler, 468. Graf Moltke, 469. Graf Schlieffen, 470. Graf Haeseler, 471. Graf Moltke, 472. Graf Schlieffen, 473. Graf Haeseler, 474. Graf Moltke, 475. Graf Schlieffen, 476. Graf Haeseler, 477. Graf Moltke, 478. Graf Schlieffen, 479. Graf Haeseler, 480. Graf Moltke, 481. Graf Schlieffen, 482. Graf Haeseler, 483. Graf Moltke, 484. Graf Schlieffen, 485. Graf Haeseler, 486. Graf Moltke, 487. Graf Schlieffen, 488. Graf Haeseler, 489. Graf Moltke, 490. Graf Schlieffen, 491. Graf Haeseler, 492. Graf Moltke, 493. Graf Schlieffen, 494. Graf Haeseler, 495. Graf Moltke, 496. Graf Schlieffen, 497. Graf Haeseler, 498. Graf Moltke, 499. Graf Schlieffen, 500. Graf Haeseler, 501. Graf Moltke, 502. Graf Schlieffen, 503. Graf Haeseler, 504. Graf Moltke, 505. Graf Schlieffen, 506. Graf Haeseler, 507. Graf Moltke, 508. Graf Schlieffen, 509. Graf Haeseler, 510. Graf Moltke, 511. Graf Schlieffen, 512. Graf Haeseler, 513. Graf Moltke, 514. Graf Schlieffen, 515. Graf Haeseler, 516. Graf Moltke, 517. Graf Schlieffen, 518. Graf Haeseler, 519. Graf Moltke, 520. Graf Schlieffen, 521. Graf Haeseler, 522. Graf Moltke, 523. Graf Schlieffen, 524. Graf Haeseler, 525. Graf Moltke, 526. Graf Schlieffen, 527. Graf Haeseler, 528. Graf Moltke, 529. Graf Schlieffen, 530. Graf Haeseler, 531. Graf Moltke, 532. Graf Schlieffen, 533. Graf Haeseler, 534. Graf Moltke, 535. Graf Schlieffen, 536. Graf Haeseler, 537. Graf Moltke, 538. Graf Schlieffen, 539. Graf Haeseler, 540. Graf Moltke, 541. Graf Schlieffen, 542. Graf Haeseler, 543. Graf Moltke, 544. Graf Schlieffen, 545. Graf Haeseler, 546. Graf Moltke, 547. Graf Schlieffen, 548. Graf Haeseler, 549. Graf Moltke, 550. Graf Schlieffen, 551. Graf Haeseler, 552. Graf Moltke, 553. Graf Schlieffen, 554. Graf Haeseler, 555. Graf Moltke, 556. Graf Schlieffen, 557. Graf Haeseler, 558. Graf Moltke, 559. Graf Schlieffen, 560. Graf Haeseler, 561. Graf Moltke, 562. Graf Schlieffen, 563. Graf Haeseler, 564. Graf Moltke, 565. Graf Schlieffen, 566. Graf Haeseler, 567. Graf Moltke, 568. Graf Schlieffen, 569. Graf Haeseler, 570. Graf Moltke, 571. Graf Schlieffen, 572. Graf Haeseler, 573. Graf Moltke, 574. Graf Schlieffen, 575. Graf Haeseler, 576. Graf Moltke, 577. Graf Schlieffen, 578. Graf Haeseler, 579. Graf Moltke, 580. Graf Schlieffen, 581. Graf Haeseler, 582. Graf Moltke, 583. Graf Schlieffen, 584. Graf Haeseler, 585. Graf Moltke, 586. Graf Schlieffen, 587. Graf Haeseler, 588. Graf Moltke, 589. Graf Schlieffen, 590. Graf Haeseler, 591. Graf Moltke, 592. Graf Schlieffen, 593. Graf Haeseler, 594. Graf Moltke, 595. Graf Schlieffen, 596. Graf Haeseler, 597. Graf Moltke, 598. Graf Schlieffen, 599. Graf Haeseler, 600. Graf Moltke, 601. Graf Schlieffen, 602. Graf Haeseler, 603. Graf Moltke, 604. Graf Schlieffen, 605. Graf Haeseler, 606. Graf Moltke, 607. Graf Schlieffen, 608. Graf Haeseler, 609. Graf Moltke, 610. Graf Schlieffen, 611. Graf Haeseler, 612. Graf Moltke, 613. Graf Schlieffen, 614. Graf Haeseler, 615. Graf Moltke, 616. Graf Schlieffen, 617. Graf Haeseler, 618. Graf Moltke, 619. Graf Schlieffen, 620. Graf Haeseler, 621. Graf Moltke, 622. Graf Schlieffen, 623. Graf Haeseler, 624. Graf Moltke, 625. Graf Schlieffen, 626. Graf Haeseler, 627. Graf Moltke, 628. Graf Schlieffen, 629. Graf Haeseler, 630. Graf Moltke, 631. Graf Schlieffen, 632. Graf Haeseler, 633. Graf Moltke, 634. Graf Schlieffen, 635. Graf Haeseler, 636. Graf Moltke, 637. Graf Schlieffen, 638. Graf Haeseler, 639. Graf Moltke, 640. Graf Schlieffen, 641. Graf Haeseler, 642. Graf Moltke, 643. Graf Schlieffen, 644. Graf Haeseler, 645. Graf Moltke, 646. Graf Schlieffen, 647. Graf Haeseler, 648. Graf Moltke, 649. Graf Schlieffen, 650. Graf Haeseler, 651. Graf Moltke, 652. Graf Schlieffen, 653. Graf Haeseler, 654. Graf Moltke, 655. Graf Schlieffen, 656. Graf Haeseler, 657. Graf Moltke, 658. Graf Schlieffen, 659. Graf Haeseler, 660. Graf Moltke, 661. Graf Schlieffen, 662. Graf Haeseler, 663. Graf Moltke, 664. Graf Schlieffen, 665. Graf Haeseler, 666. Graf Moltke, 667. Graf Schlieffen, 668. Graf Haeseler, 669. Graf Moltke, 670. Graf Schlieffen, 671. Graf Haeseler, 672. Graf Moltke, 673. Graf Schlieffen, 674. Graf Haeseler, 675. Graf Moltke, 676. Graf Schlieffen, 677. Graf Haeseler, 678. Graf Moltke, 679. Graf Schlieffen, 680. Graf Haeseler, 681. Graf Moltke, 682. Graf Schlieffen, 683. Graf Haeseler, 684. Graf Moltke, 685. Graf Schlieffen, 686. Graf Haeseler, 687. Graf Moltke, 688. Graf Schlieffen, 689. Graf Haeseler, 690. Graf Moltke, 691. Graf Schlieffen, 692. Graf Haeseler, 693. Graf Moltke, 694. Graf Schlieffen, 695. Graf Haeseler, 696. Graf Moltke, 697. Graf Schlieffen, 698. Graf Haeseler, 699. Graf Moltke, 700. Graf Schlieffen, 701. Graf Haeseler, 702. Graf Moltke, 703. Graf Schlieffen, 704. Graf Haeseler, 705. Graf Moltke, 706. Graf Schlieffen, 707. Graf Haeseler, 708. Graf Moltke, 709. Graf Schlieffen, 710. Graf Haeseler, 711. Graf Moltke, 712. Graf Schlieffen, 713. Graf Haeseler, 714. Graf Moltke, 715. Graf Schlieffen, 716. Graf Haeseler, 717. Graf Moltke, 718. Graf Schlieffen, 719. Graf Haeseler, 720. Graf Moltke, 721. Graf Schlieffen, 722. Graf Haeseler, 723. Graf Moltke, 724. Graf Schlieffen, 725. Graf Haeseler, 726. Graf Moltke, 727. Graf Schlieffen, 728. Graf Haeseler, 729. Graf Moltke, 730. Graf Schlieffen, 731. Graf Haeseler, 732. Graf Moltke, 733. Graf Schlieffen, 734. Graf Haeseler, 735. Graf Moltke, 736. Graf Schlieffen, 737. Graf Haeseler, 738. Graf Moltke, 739. Graf Schlieffen, 740. Graf Haeseler, 741. Graf Moltke, 742. Graf Schlieffen, 743. Graf Haeseler, 744. Graf Moltke, 745. Graf Schlieffen, 746. Graf Haeseler, 747. Graf Moltke, 748. Graf Schlieffen, 749. Graf Haeseler, 750. Graf Moltke, 751. Graf Schlieffen, 752. Graf Haeseler, 753. Graf Moltke, 754. Graf Schlieffen, 755. Graf Haeseler, 756. Graf Moltke, 757. Graf Schlieffen, 758. Graf Haeseler, 759. Graf Moltke, 760. Graf Schlieffen, 761. Graf Haeseler, 762. Graf Moltke, 763. Graf Schlieffen, 764. Graf Haeseler, 765. Graf Moltke, 766. Graf Schlieffen, 767. Graf Haeseler, 768. Graf Moltke, 769. Graf Schlieffen, 770. Graf Haeseler, 771. Graf Moltke, 772. Graf Schlieffen, 773. Graf Haeseler, 774. Graf Moltke, 775. Graf Schlieffen, 776. Graf Haeseler, 777. Graf Moltke, 778. Graf Schlieffen, 779. Graf Haeseler, 780. Graf Moltke, 781. Graf Schlieffen, 782. Graf Haeseler, 783. Graf Moltke, 784. Graf Schlieffen, 785. Graf Haeseler, 786. Graf Moltke, 787. Graf Schlieffen, 788. Graf Haeseler, 789. Graf Moltke, 790. Graf Schlieffen, 791. Graf Haeseler, 792. Graf Moltke, 793. Graf Schlieffen, 794. Graf Haeseler, 795. Graf Moltke, 796. Graf Schlieffen, 797. Graf Haeseler, 798. Graf Moltke, 799. Graf Schlieffen, 800. Graf Haeseler, 801. Graf Moltke, 802. Graf Schlieffen, 803. Graf Haeseler, 804. Graf Moltke, 805. Graf Schlieffen, 806. Graf Haeseler, 807. Graf Moltke, 808. Graf Schlieffen, 809. Graf Haeseler, 810. Graf Moltke, 811. Graf Schlieffen, 812. Graf Haeseler, 813. Graf Moltke, 814. Graf Schlieffen, 815. Graf Haeseler, 816. Graf Moltke, 817. Graf Schlieffen, 818. Graf Haeseler, 819. Graf Moltke, 820. Graf Schlieffen, 821. Graf Haeseler, 822. Graf Moltke, 823. Graf Schlieffen, 824. Graf Haeseler, 825. Graf Moltke, 826. Graf Schlieffen, 827. Graf Haeseler, 828. Graf Moltke, 829. Graf Schlieffen, 830. Graf Haeseler, 831. Graf Moltke, 832. Graf Schlieffen, 833. Graf Haeseler, 834. Graf Moltke, 835. Graf Schlieffen, 836. Graf Haeseler, 837. Graf Moltke, 838. Graf Schlieffen, 839. Graf Haeseler, 840. Graf Moltke, 841. Graf Schlieffen, 842. Graf Haeseler, 843. Graf Moltke, 844. Graf Schlieffen, 845. Graf Haeseler, 846. Graf Moltke, 847. Graf Schlieffen, 848. Graf Haeseler, 849. Graf Moltke, 850. Graf Schlieffen, 851. Graf Haeseler, 852. Graf Moltke, 853. Graf Schlieffen, 854. Graf Haeseler, 855. Graf Moltke, 856. Graf Schlieffen, 857. Graf Haeseler, 858. Graf Moltke, 859. Graf Schlieffen, 860. Graf Haeseler, 861. Graf Moltke, 862. Graf Schlieffen, 863. Graf Haeseler, 864. Graf Moltke, 865. Graf Schlieffen, 866. Graf Haeseler, 867. Graf Moltke, 868. Graf Schlieffen, 869. Graf Haeseler, 870. Graf Moltke, 871. Graf Schlieffen, 872. Graf Haeseler, 873. Graf Moltke, 874. Graf Schlieffen, 875. Graf Haeseler, 876. Graf Moltke, 877. Graf Schlieffen, 878. Graf Haeseler, 879. Graf Moltke, 880. Graf Schlieffen, 881. Graf Haeseler, 882. Graf Moltke, 883. Graf Schlieffen, 884. Graf Haeseler, 885. Graf Moltke, 886. Graf Schlieffen, 887. Graf Haeseler, 888. Graf Moltke, 889. Graf Schlieffen, 890. Graf Haeseler, 891. Graf Moltke, 892. Graf Schlieffen, 893. Graf Haeseler, 894. Graf Moltke, 895. Graf Schlieffen, 896. Graf Haeseler, 897. Graf Moltke, 898. Graf Schlieffen, 899. Graf Haeseler, 900. Graf Moltke, 901. Graf Schlieffen, 902. Graf Haeseler, 903. Graf Moltke, 904. Graf Schlieffen, 905. Graf Haeseler, 906. Graf Moltke, 907. Graf Schlieffen, 908. Graf Haeseler, 909. Graf Moltke, 910. Graf Schlieffen, 911. Graf Haeseler, 912. Graf Moltke, 913. Graf Schlieffen, 914. Graf Haeseler, 915. Graf Moltke, 916. Graf Schlieffen, 917. Graf Haeseler, 918. Graf Moltke, 919. Graf Schlieffen, 920. Graf Haeseler, 921. Graf Moltke, 922. Graf Schlieffen, 923. Graf Haeseler, 924. Graf Moltke, 925. Graf Schlieffen, 926. Graf Haeseler, 927. Graf Moltke, 928. Graf Schlieffen, 929. Graf Haeseler, 930. Graf Moltke, 931. Graf Schlieffen, 932. Graf Haeseler, 933. Graf Moltke, 934. Graf Schlieffen, 935. Graf Haeseler, 936. Graf Moltke, 937. Graf Schlieffen, 938. Graf Haeseler, 939. Graf Moltke, 940. Graf Schlieffen, 941. Graf Haeseler, 942. Graf Moltke, 943. Graf Schlieffen, 944. Graf Haeseler, 945. Graf Moltke, 946. Graf Schlieffen, 947. Graf Haeseler, 948. Graf Moltke, 949. Graf Schlieffen, 950. Graf Haeseler, 951. Graf Moltke, 952. Graf Schlieffen, 953. Graf Haeseler, 954. Graf Moltke, 955. Graf Schlieffen, 956. Graf Haeseler, 957. Graf Moltke, 958. Graf Schlieffen, 959. Graf Haeseler, 960. Graf Moltke, 961. Graf Schlieffen, 962. Graf Haeseler, 963. Graf Moltke, 964. Graf Schlieffen, 965. Graf Haeseler, 966. Graf Moltke, 967. Graf Schlieffen, 968. Graf Haeseler, 969. Graf Moltke, 970. Graf Schlieffen, 971. Graf Haeseler, 972. Graf Moltke, 973. Graf Schlieffen, 974. Graf Haeseler, 975. Graf Moltke, 976. Graf Schlieffen, 977. Graf Haeseler, 978. Graf Moltke, 979. Graf Schlieffen, 980. Graf Haeseler, 981. Graf Moltke, 982. Graf Schlieffen, 983. Graf Haeseler, 984. Graf Moltke, 985. Graf Schlieffen, 986. Graf Haeseler, 987. Graf Moltke, 988. Graf Schlieffen, 989. Graf Haeseler, 990. Graf Moltke, 991. Graf Schlieffen, 992. Graf Haeseler, 993. Graf Moltke, 994. Graf Schlieffen, 995. Graf Haeseler, 996. Graf Moltke, 997. Graf Schlieffen, 998. Graf Haeseler, 999. Graf Moltke, 1000. Graf Schlieffen.

stimmen; und wenn er dieser zufolge einen Dualismus nehmlich — auf der einen Seite eine nach gewißen sinnlichen und geistigen Grund-Formen vorstellende Kraft, auf der andern ein betrachtetes Object, ein Reales setzt; so überschreitet er, wie dieß Jakobi vortrefflich gezeigt hat, seine eigene Sphäre, indem es für ihn keinen Uebergang von den Vorstellungen zu dem von ihnen verschiedenen subjectiven oder objectiven Grund gibt. Der Kant'sche Kriticismus nach seinem Dogma ist also dualistisch, wenn er gleich consequent durchgeführt in die bodenlose Tiefe der bloßen Vorstellungen versinkt.

Was endlich den Skepticismus betrifft, so darf er sich, wenn er anders consequent bleiben will, weder über die erscheinenden Wirkungen noch über ihre Prinzipien ein positiv- oder negativ-bestimmendes Urtheil anmaßen.

Unsere Erklärung des Idealismus paßt aber auch auf alle Haupt-Formen desselben, und dieß leitet uns zur näheren Entwicklung eben dieser Formen.

§. 5.

Wenn wir die Haupt-Formen des Idealismus richtig entwickeln wollen, so müssen wir auf die unterscheidenden Momente Rücksicht nehmen, die theils in dem idealistischen Systeme überhaupt, theils in dem Verhältnisse der einzelnen Lehren dieser Systeme zu einander liegen, und einen wesentlichen Unterschied begründen.

Wenn man aber

1) die idealistischen Systeme überhaupt und im Ganzen miteinander vergleicht, und dabey auf den Geist und den Grad der Vollendung derselben überhaupt reflectirt, so zerfällt aller Idealismus

A) in den bloß empirischen und unvollendeten, der entweder nur die aus Erfahrung erkennbaren geistigen

Wirkungen, die Vorstellungen, oder nebst diesen bloß das empirische Ich als real setzt.

Oder

B) in den reinen und vollendeten, der sich über die Sphäre des Empirischen erhebend ein absolutes Geistiges als Grund-Prinzip setzt.

Man sieht aber wohl ein, daß die erste Art des Idealismus auf den Namen eines philosophischen Systems keinen begründeten Anspruch machen kann. Denn das ist eben der Charakter der wahren Philosophie, daß sie die empirische Welt gleichsam zernichtet, um sie durch ihre Construktion ideell erst zu erschaffen. Dieser Idealismus dagegen ist magisch in den Kreis seiner Endlichkeit gebannt, und vermag das Bedingte an nichts Höheres anzuknüpfen. Nur der vollendete Idealismus ist darum eigentlich — Philosophie.

Aber auch er hat seine verschiedenen Formen; wenn man nehmlich den reinen Idealismus

2) nach dem Verhältnisse der einzelnen Lehren, die er schon aufgestellt hat, näher betrachtet, und dabey auf die Differenz-Punkte im Prinzip, in der Mitte und am Ende Rücksicht nimmt, so ergeben sich wieder verschiedene Formen des reinen Idealismus.

Sieht man nehmlich

A) auf das Prinzip des reinen Idealismus, so setzt er allerdings ein reines schlechthin gesetztes Ich, eine reine Intelligenz, in der unendliches Erkennen und Seyn vereiniget ist, als das Erste, als den absoluten Grund; aber er ist

a) entweder in dem Prinzip objectiver Idealismus, und behauptet als solcher, die reine Intelligenz sey für das endliche Ich — relatives Object; beyde die unendliche Intelligenz und das endliche Ich differiren

qualitativ von einander, und die eine bleibe dem Andern ewiges — von ihm verschiedenes Object.

Oder

b) er ist in dem Prinzip subjectiver Idealismus, und behauptet als solcher, das unendliche Ich sey kraft der intellectuellen Anschauung; und durch dieselbe mit dem unendlichen Ich identisch; das empirische schaue sich selbst an, wenn es das absolute in der intellectuellen Anschauung erfasse; beyde differiren nur quantitativ, und auf jenem Standpunkte werde sich das absolute Ich Subject und Object.

Sieht man

B) auf die Haupt-Fragen in dem Centrum des Systemes, über den objectiven Grund der Vorstellungen und seine Verhältnisse zu dem subjectiven Grund; so kann man nach dem ersten Momente den Idealismus

a) in den inneren, der das Objective rein aus dem Innern des sich selbst Schranken setzenden Ichs; und

b) in den äussern eintheilen, der es aus der theils unmittelbaren, theils mittelbaren Produktion der unendlichen Intelligenz erklärt.

Dem zweiten Momente nach ist er

a) entweder immanent, und erklärt die Harmonie zwischen dem subjectiven und objectiven Grunde der Vorstellungen aus dem rein-inneren Prinzip der Intelligenz selbst; oder er ist

b) transcendent, und erklärt diese Harmonie aus der äusseren Einwirkung der übersinnlichen absoluten Intelligenz.

Sieht man endlich

C) auf den Schluß des Systemes und den von ihm aufgestellten Zweck, so zerfällt der Idealismus

ich die Anschauungen entwickelte, die ich für die richtigen halte, und die ich in meinem Buche über die Grundlagen der Geometrie niedergelegt habe.

Ich habe mich bemüht, in diesem Buche die Grundlagen der Geometrie so einfach als möglich zu gestalten, so daß sie jedem Leser, der sich überhaupt mit Mathematik beschäftigt, verständlich sind.

Ich habe mich bemüht, in diesem Buche die Grundlagen der Geometrie so einfach als möglich zu gestalten, so daß sie jedem Leser, der sich überhaupt mit Mathematik beschäftigt, verständlich sind.

Ich habe mich bemüht, in diesem Buche die Grundlagen der Geometrie so einfach als möglich zu gestalten, so daß sie jedem Leser, der sich überhaupt mit Mathematik beschäftigt, verständlich sind.

Fünfte Abhandlung.

Darstellung des richtigen Begriffs von dem Eide, und Beurtheilung der gegen ihn erhobenen Haupt-Einwürfe.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Erster Abschnitt.

§. 1.

Begriff des Eides.

Der Eid ist, wie schon die Alten richtig bestimmten, eine feyerliche religiöse Versicherung.

Denn der Schwörende sagt irgend etwas aus, und begleitet diese seine Aussage mit der feierlichen Erklärung, daß seinem Gemüthe bey derselbigen religiöse Ideen vorschweben, deren Vergegenwärtigung und lebendige Er-

Verlag B. G. zu Weimar in seiner Art
Verlag B. G. zu Weimar in seiner Art

wirklich zu machen, was die Bedingung der Realisirung seines Endzwecks ist. Als allvermögend ist er allwissend und allmächtig.

Gerade diese Eigenschaften aber, dem Gemüthe lebendig vergegenwärtiget, enthalten für den Willen des religiösen Menschen, ausser der Vorstellung der absoluten Verbindlichkeit jeder moralischen Handlung den bestimmendsten Beweggrund zur Erfüllung sowohl seiner Pflichten überhaupt, als auch der der Wahrhaftigkeit. Denn wer von der Heiligkeit der Pflicht überzeugt ist, und neben dieser Vorstellung sich die Idee der Gottheit, als eines heiligen, gerechten und allvermögenden Wesens auf das lebendigste vergegenwärtiget, wie sollte der sich nicht ebendamit durch diese verstärkten Beweggründe zur Erfüllung seiner Pflichten, mithin auch, wenn er etwas aussagt, zur lautersten Wahrhaftigkeit verpflichtet fühlen und betrachten?

Dieß ist denn auch die Feyerlichkeit des Eides und seine Heiligkeit von diesem Standpunkte aus.

Der Eid ist nehmlich dem theistischen Begriffe nach eine solche Versicherung, die mit der feyerlichen Erklärung geschieht, man erinnere sich bey derselben an Gott, als das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Macht, dessen lebendige Vergegenwärtigung zu jeder Pflicht, also auch zu der der Wahrhaftigkeit das Gemüth neben der moralischen Verbindlichkeit auf das stärkste motivire.

Dieß ist der ächte Begriff des Eides von dem Standpunkte des Theismus aus betrachtet, dem wir nun zur Bewährung andere Ansichten gegenüberstellen.

§. 2.

Ansichten Anderer.

Die Vorzüglichsten, welche den Begriff des Eides auf eine von der (§. 1.) angegebenen differirende Weise

Wilhelm, Adolf, Mr. und Frau Adolf, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Wilhelm, Adolf, Mr., geb. 1. 11. 1875, Schriftsteller, Wien, Josefstadt, Pfeilgasse 8. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst. Mitglied des Vereins für Literatur und Kunst.

Denn wie möchte selbst der moralisch-vollendetste Mensch, wenn er seiner Schwäche bewußt ist, in irgend einem Falle sich anmaßen, gerade so vollkommen zu sprechen, wie Gott in diesem Falle sprechen würde? Und wie läßt sich bey sehr vielen Arten des Eides der Schwörende als Repräsentant Gottes darstellen, ohne eben damit die göttliche Majestät herabzuwürdigen?

Auch die dritte Meinung ist unstatthaft, denn die Idee einer Aufforderung Gottes zur Bestrafung der Unwahrhaftigkeit ist eine bloß von der Analogie eines menschlichen Richters hergenommene, der Gottheit unwürdige Vorstellung, die nicht wesentlich zu dem Begriffe des Eides gehören kann.

§. 3.

Haupt-Arten des Eides.

Die Festsetzung des Begriffs leitet den Gang unserer Untersuchung von selbst zur Entwicklung der verschiedenen Haupt-Arten des Eides.

Die Haupt-Arten des Eides aber lassen sich am einfachsten entwickeln, wenn man sie entweder nach den Subjecten, die den Eid leisten, und ihren theils allgemeinen, theils besondern Verhältnissen, oder nach den Objecten, die der Eid betreffen kann, ableitet.

Nach den Subjecten betrachtet, kann der Eid entweder allgemeinere Verhältnisse und Lagen derselben, oder bestimmtere nur bey Einzelnen stattfindende betreffen, und die Eide lassen sich demnach, subjectiv betrachtet, in allgemeine und besondere unterscheiden.

Zu der Klasse derer, die in allgemeinen Verhältnissen und Lagen der Subjecte vorkommen, gehört der Bürger-Eid und der Religions-Eid im weiteren Sinne. Denn der Bürger-Eid ist die religiöse Betheurung, das Versprechen der Beobachtung seiner Pflichten als Bürger

auf Verlangen zu erklären. Die Vorgesetzten sind verpflichtet, diese Pflicht sorgfältig zu erfüllen. Die Vorgesetzten haben auch das Recht, Untergebene, welche sich ihnen gegenüber ungebührlich benehmen, zu bestrafen. Die Strafe darf jedoch nicht in Schlägen bestehen. Wer sich Schläge gefallen lassen muß, ist kein Soldat, sondern ein Sklave. Das Schlagrecht der Offiziere wurde daher mit Recht abgeschafft. Wer sich dennoch dieses Vergehens schuldig macht, wird mit Gefängnis bestraft. Ebenso wird bestraft, wer einen Vorgesetzten tätlich angreift oder ihm Widerstand leistet. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft.

Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft.

Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft. Wer einen Vorgesetzten beleidigt, wird mit Arrest bestraft.

auf die andere über die Schneide, so daß Seite 1 auf Seite 2 zu liegen kommt. Dann wird Seite 1 mit der Schneide des Messers gut angedrückt, damit sich die Falte gut abdrückt.

Zu Aufgabe 3 (Seite 1).

Wir stellen aus der Vorbereitung folgende Sätze zusammen:

Der Bauer ist ein Landwirt. Er hat Pferde, Kühe, Schafe und Schweine. Er hat auch Hühner, Enten und Gänse. Er hat Äcker, Wiesen und Gärten. Er baut Getreide, Kartoffeln, Rüben, Obst und Gemüse. Er hat auch Bienen. Er hat Knechte und Mägde. Er hat auch Hunde und Katzen.

Zu Aufgabe 4 (Seite 2).

Wir stellen aus der Vorbereitung folgende Sätze zusammen:

Der Bauer ist ein Landwirt. Er hat Pferde, Kühe, Schafe und Schweine. Er hat auch Hühner, Enten und Gänse. Er hat Äcker, Wiesen und Gärten. Er baut Getreide, Kartoffeln, Rüben, Obst und Gemüse. Er hat auch Bienen. Er hat Knechte und Mägde. Er hat auch Hunde und Katzen.

A) Allgemeiner Zweck des Eides.

Der allgemeine Grund, um dessen Willen der Eidfordernde von dem Andern seine Versicherung mit der feyerlichen Erklärung begehrt, er erinnere sich bey derselbigen an die Gottheit, als das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Macht, ist unstreitig kein anderer als der, sich vermittelst dieser feyerlichen Erklärung von Seiten des Andern auf das stärkstmöglichste zu versichern, daß er sich in Betreff der von ihm gemachten und mit dieser feyerlichen Erklärung begleiteten Aussage der Wahrhaftigkeit vollkommen gemäß erkläre, und mithin der Eidforderer sich auf die von dem Andern gethane Aussage mit möglichster Zuversicht verlassen könne.

Und ebenso ist der allgemeine Grund, um dessen willen der Schwörende seine dem Andern geleistete Versicherung mit jener feyerlichen Erklärung begleitet, kein anderer als der, bey dem Eidforderer vermittelst derselben die Ueberzeugung hervorzubringen, daß er sich mit möglichst-vollkommener Zuversicht auf die Wahrhaftigkeit seiner Aussage verlassen dürfe.

Hierauf beruht der allgemeine Zweck des Eides, und aus diesem läßt sich nun der Zweck des Eides in Beziehung auf die besondern Arten des Eides leicht ableiten.

B) Besondere Zwecke.

Der Eid bezieht sich seinen verschiedenen Arten nach **kraft der obigen Darstellung (1. Abschn. §. 3.) entweder auf allgemeine Verhältnisse oder auf besondere eines gewißen Amtes, Standes oder Lage. Je nach dieser verschiedenen Beziehung des Eides ist auch der Zweck des Eides verschieden.**

Sehen wir nehmlich auf den Eid, den der Mensch in dem allgemeinen Verhältnisse als Bürger eines Staates oder als Mitglied der Kirche leistet, so ist der Zweck dessel-

ben in dem ersten Falle unstreitig der, den Verpflichtungen des Bürgers durch diese feyerliche Beglaubigung die vollkommenste Garantie zu geben; in dem zweiten Falle dagegen, der religiösen Ueberzeugung Aller und dem Ausdruck derselbigen (dem Cultus) durch diese feyerliche Bekräftigung und Zusage Einheit zu geben, und sich ihr zu versichern.

Sehen wir dagegen auf den Eid, in sofern er in den besonderen Verhältnissen eines bestimmten Amtes, Standes oder Lage geleistet wird, so ist der Zweck desselbigen in diesem Falle kein anderer als der, die Wahrhaftigkeit einer Versicherung oder einer Zusage in Beziehung auf jene besondern Verhältnisse durch die feyerliche Erklärung des Eides auf das vollkommenste zu bekräftigen, oder bekräftigen zu lassen.

Hiernach bestimmen sich die besondern Zwecke des Eides, und ihre sich von selbst ergebende nähere Bestimmung bedarf keiner weiteren Ausführung.

§. 2.

Grund der Verbindlichkeit des Eides.

Der Eid verbindet den Menschen auf das heiligste zur Wahrhaftigkeit seiner Aussage, und zu dieser Verbindlichkeit liegt den Aussprüchen der Vernunft nach ein sehr wichtiger Grund in dem Eide.

Das Sitten-Gesetz gebietet zwar schon einem jeden Menschen aus Achtung gegen die Vernunft in sich und in Anderen Ausübung der Wahrhaftigkeit; durch den Eid aber erhält diese Verbindlichkeit einen neuen sie verstärkenden Grund.

Denn unstreitig wird der bloß moralische Verpflichtungs-Grund, der an sich schon Wahrhaftigkeit fordert, durch den religiösen Verpflichtungs-Grund, der aus der

lebendigen Vergegenwärtigung der Gottheit hervorgeht, noch mehr verstärkt.

Es findet also hier ein doppelter Grund der Verbindlichkeit zur Wahrhaftigkeit statt; einmal der allgemeine sittliche Grund, auch in diesem Falle um der Pflicht willen, seine Aussage der inneren Ueberzeugung gemäß zu thun, und dann der religiöse Grund, um der Vorstellung der Gottheit, als des heiligen, allvermögenden und gerechten Wesens, willen, die von dem Menschen das Gute und Wahre will, Wahrheit zu sagen. Gewiß ein hoher und wichtiger Grund!

Denn der Gedanke: „es ist Gottes, des Heiligen, des Gerechten und Allmächtigen Wille, daß ich die Wahrheit sage" dieser Gedanke, lebhaft in der Seele erweckt, muß sie zur Wahrheit aufrufen, und ihr diese Pflicht doppelt wichtig machen.

§. 3.

Vernunftmäßigkeit des Eides.

Eine jede Handlung, die weder der Achtung gegen die Vernunft in meiner noch in der Person eines andern widerstreitet, die das Handeln um der Vernunft willen nicht aufhebt, und vernünftige Zwecke auf das beste und sicherste befördert, ist vernunftmäßig. Betrachtet man nun die Handlung des Eides gerade nach diesen Momenten, so erscheint sie in den beiden ersten Rücksichten absolut, in der letzten aber relativ höchst vernunftmäßig.

Der Eid ist der Achtung gegen die Vernunft nicht entgegen, denn er setzt keine der Vernunft widerstreitende Annahme voraus, sondern beruht auf der von jedem Vernünftigen nothwendig anzuerkennenden Wahrheit des Daseyns der höchsten Vernunft, welche Welt-Urheber und moralischer Welt-Regent ist, so wie auf der Anerkenntniß der Pflicht, sich durch die lebendige Vorstel-

lung dieſes Weſens und ſeiner Eigenſchaften zur Wahrhaftigkeit auf das kräftigſte beſtimmen zu laſſen. Eine Verſicherung aber, welche ſich auf dieſe Ueberzeugung ſtützt, iſt der Achtung der Vernunft ſchlechterdings nicht entgegen.

Denn nur die Leiſtung oder die Forderung einer ſolchen Ausſage, die auf einem unvernünftigen Glauben beruht, kann die der Vernunft ſchuldige Achtung beleidigen.

Der Eid iſt aber auch darum ſchlechthin vernunftgemäß, weil er die Möglichkeit, um der Geſetze unſerer Vernunft willen zu handeln, nicht aufhebt.

Die Vernunft in uns ſtellt uns unſere Pflichten, mithin auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit als Pflicht, die wir ihr ſchuldig ſind, dar. Um dieſer Forderung der Vernunft willen ſollen unſere Ausſagen das Gepräge der Wahrhaftigkeit tragen. Die lebendige Vergegenwärtigung des höchſten Weſens hebt aber die Erfüllung der Pflicht der Wahrhaftigkeit um der Vernunft willen ſchlechterdings nicht auf. Nur dann aber wäre eine mit dieſer feyerlichen Erinnerung gegebene oder geforderte Verſicherung — der Vernunft entgegen, wenn ſie die Beobachtung des Geſetzes der Wahrhaftigkeit aus moraliſchen Gründen um der Vernunft willen aufheben würde. Da dieß aber nicht der Fall, ſo iſt ſie der Vernunft nicht entgegen, vielmehr ihr gemäß.

Endlich iſt der Eid ferner relativ bey allen den Subjecten, welche jene religiöſe Wahrheiten anerkennen, auch darum vernunftgemäß, weil er den Vernunft-Zweck der Wahrhaftigkeit auf das ſicherſte befördert. Denn man darf in ſolchen Fällen, wo an Ausmittlung der

Abschnitt 2 des Gesetzes vom 30. Mai 1908 betreffend die Ausführung des Bürgerlichen Gesetzbuches und Einführungsgesetzes (Gesetz-Sammlung für die Königlichen Sächsischen Lande 1908 S. 113 ff.) und § 1 Abs. 1 Satz 1 der Verordnung vom 30. Mai 1908 zur Ausführung des Gesetzes betreffend die Ausführung des Bürgerlichen Gesetzbuches und Einführungsgesetzes (Gesetz- und Verordnungsblatt für das Königreich Sachsen 1908 S. 113 ff.) wird bestimmt, was folgt:

§ 1.

Die Bezirksgerichte Dresden, Leipzig, Chemnitz, Zwickau, Plauen, Bautzen, Freiberg, Meißen, Annaberg, Auerbach, Oelsnitz, Glauchau, Grimma, Oschatz, Rochlitz, Döbeln, Flöha, Frankenberg, Hainichen, Marienberg, Oederan, Zittau, Löbau, Pirna, Sebnitz, Kamenz, Großenhain, Radeberg, Radebeul, Riesa, Dippoldiswalde, Borna, Eilenburg, Grimmitschau, Lausigk, Werdau, Reichenbach, Oelsnitz, Adorf, Auerbach, Klingenthal, Markneukirchen, Schwarzenberg, Stollberg, Aue, Lößnitz, Annaberg, Olbernhau, Brand, Freiberg, Dippoldiswalde, Pirna, Sebnitz, Neustadt, Bischofswerda, Kamenz, Bautzen, Löbau, Zittau, Großenhain, Radeberg, Radebeul, Meißen, Riesa, Oschatz, Grimma, Rochlitz, Döbeln, Wurzen, Eilenburg, Borna, Leipzig, Oederan, Flöha, Frankenberg, Hainichen, Marienberg, Chemnitz, Glauchau, Meerane, Zwickau, Werdau, Crimmitschau, Lausigk, Plauen

ſich den nothwendigen Bedingungen einer rechtlichen Exiſtenz, unter welche die Eides-Leiſtung gehört, zu unterwerfen. Daß aber der Eid unter die Klaſſe dieſer nothwendigen Bedingungen gehöre, iſt jedem klar, der nur über den oben angegebenen Zweck des Bürger-Eids nachdenkt.

Aber auch aus Pflichten gegen das allgemeine Beſte, und beſonders gegen die Obrigkeit, — denn da ſowohl dem allgemeinen Beſten als der Obrigkeit Alles daran gelegen ſeyn kann, und in gewißen Fällen wirklich daran gelegen iſt, von der Wahrheit der Ausſage eines Menſchen, der mit ihr in Verhältniſſen ſteht, auf das zuverläßigſte überzeugt zu ſeyn, und da der Eid von der Geſellſchaft und Obrigkeit als das zuverläßigſte Kriterium der Wahrhaftigkeit einer Ausſage betrachtet werden kann, und auch wirklich betrachtet wird, ſo iſt es da, wo dieß der Fall iſt, Pflicht gegen die Geſellſchaft und die Obrigkeit, ſeine Ausſage auf ihr Verlangen auf dieſe feyerliche Art zu beſtätigen.

Denn der, welcher ſich dieſer Handlung in einem ſolchen Falle nicht unterziehen wollte, würde auf dieſe Art die Geſellſchaft und die Obrigkeit in der Ausführung ihrer vernunftgemäßen Zwecke ſtören, welches gegen die Pflicht iſt.

Der Eid iſt alſo in gewißen Fällen theils Gebot der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, theils gegen das allgemeine Beſte und die Obrigkeit.

Dritter Abſchnitt.

§. 1.

Haupt-Einwürfe gegen den Eid.

Auch die heiligſten Wahrheiten fanden zu allen Zeiten unter den Philoſophen ihre Gegner. Dieß war auch beſonders in neueren Zeiten das Schickſal des — Eids.

Die Haupt-Einwürfe aber, welche dieſe gegen den Eid erhoben, laſſen ſich auf folgende Haupt-Klaſſen zurückführen.

Einige betreffen die Zweckmäßigkeit, andere die Vernunftmäßigkeit, andere die Religioſität, endlich andere die moraliſche und rechtliche Zuläßigkeit deſſelben.

Die Darſtellung und Prüfung dieſer Einwürfe ſoll nun der Gegenſtand dieſes Abſchnittes ſeyn.

§. 2.

Erſter Einwurf.

Gegen die Zweckmäßigkeit.

Die Beſtimmung des Eides iſt: „in allen den Fällen, wo öffentliche oder Privat-Geſchäfte, wo religiöſe oder politiſche Angelegenheiten ohne Sicherheit deſſen, was von dem Willen oder von der Kenntniß Anderer abhängt, nicht mit Erfolge getrieben werden könnten, das Verſprechen oder das Zeugniß dieſer Andern vollkommen zuverläßig zu machen.“

Der Eid ſoll nehmlich das letzte und das zuverläßigſte Mittel zur Erforſchung der inneren Gedanken und Vorſätze des Schwörenden ſeyn. Gerade dieſer Zweck aber, behaupten einige Philoſophen, werde bey der einen Klaſſe von Menſchen ſchon ohne den Eid erreicht, bey der andern dagegen laſſe er ſich auch durch denſelben nicht er-

schon, selbst, wie bei Schweinen, bei einem Kalbe, das nur 3 Tage alt war, gelungen ist.

Von diesen Versuch ausgehend, hat man bei der Behandlung der Lungenseuche der Rinder, die Einimpfung der Krankheit mittelst Lungenseuchelymphe, zum Zwecke der Immunisirung, mit Erfolg angewendet. Es ist dies eine Methode, die sich in Holland, Belgien, Frankreich, Deutschland, Oesterreich-Ungarn, Italien, Schweden, Norwegen, Russland, Nordamerika, Australien, Afrika, in allen Welttheilen, überall, wo die Seuche grassirt, eingebürgert hat.

Man kann sich nun fragen, ob es nicht möglich wäre, auf ähnliche Weise, wie bei der Lungenseuche, auch bei der Maul- und Klauenseuche, durch Einimpfung der Krankheit, Immunität zu erzeugen. Diese Frage ist bejahend beantwortet worden. Es ist gelungen, durch Einimpfung der Maul- und Klauenseuche, Immunität zu erzeugen. Diese Immunität ist aber nicht von langer Dauer, sie währt nur 3 bis 4 Monate. Sie ist also nicht so dauernd, wie die durch Einimpfung der Lungenseuche erzeugte Immunität, welche 1 Jahr und darüber anhält. Ferner ist die Einimpfung der Maul- und Klauenseuche nicht ungefährlich, sie kann Verluste nach sich ziehen, während die Einimpfung der Lungenseuche, wenn sie richtig ausgeführt wird, keine Verluste verursacht.

A) gesetzt, die moralisch-religiösen Maximen dessen, von dem der Eid gefordert wird, seyen von der Art, daß er auch schon ohne den Eid die Wahrhaftigkeit in seinen Aussagen und Versprechen unverletzlich hält, mithin — daß in Betreff seiner der Eid überflüssig wäre; so kann er dennoch von Seiten des den Eid Abfordernden vollkommen zweckmäßig seyn.

Denn da dieser die Maximen des andern als etwas rein Inneres vollkommen zu durchschauen nie im Stande ist, da er also nie mit vollendeter Gewißheit überzeugt seyn kann, ob in dem eintretenden Falle einer Aussage oder eines Versprechens bey dem andern die sittlich-religiösen Maximen wirklich vorhanden und wirksam seyen; dieses aber zu wissen für den Adjuranten von höchster Wichtigkeit ist oder seyn kann; so ist die Abforderung des Eides auch von einem sittlich-religiös-denkenden Menschen der Art um des Eidfordernden willen zweckmäßig. Denn durch die wirkliche Ablegung des Eides erhält jener die mög-lichst-vollkommene Versicherung, daß sich der Schwörende bey seiner Aussage der ihn zur Wahrhaftigkeit bestimmend-sten religiös-moralischen Motive erinnere.

B) Es kann aber auch sittlich-religiöse Menschen der Art geben, bey denen die Forderung des Eides nicht bloß um des Adjuranten, sondern auch um ihrer selbst-willen zweckmäßig ist. Wenn nehmlich ein Mensch zwar religiöse und moralische Grundsätze besitzt, und er auch im Allgemeinen von diesen zur Beobachtung seiner Pflichten überhaupt, mithin auch zur Beobachtung der Pflicht der Wahrhaftigkeit bestimmt wird, so kann doch das Gewicht der Sinnlichkeit und der Einfluß desselbigen auf seinen Willen in dem einzelnen Falle so stark seyn, daß er sich, wenn ihm die sittlichen und religiösen Beweg-Gründe nicht besonders vorgehalten werden,

Bei Anwendung der Bestimmungen des § 2 Abs. 2 Satz 2 und 3 des Gesetzes über die Errichtung einer Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung vom 16. Juli 1927 (RGBl. I S. 187) ist der Arbeitsverdienst, der in dem Kalendermonat, in dem der Anspruch auf Arbeitslosenunterstützung entsteht, erzielt worden ist, mit dem Faktor zu vervielfältigen, der sich ergibt, wenn die Zahl der Arbeitstage dieses Kalendermonats durch die Zahl der Arbeitstage des Kalendermonats geteilt wird, in dem der Arbeitsverdienst erzielt worden ist.

Bei Anwendung der Bestimmungen des § 2 Abs. 2 Satz 2 und 3 des Gesetzes über die Errichtung einer Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung vom 16. Juli 1927 (RGBl. I S. 187) ist der Arbeitsverdienst, der in dem Kalendermonat, in dem der Anspruch auf Arbeitslosenunterstützung entsteht, erzielt worden ist, mit dem Faktor zu vervielfältigen, der sich ergibt, wenn die Zahl der Arbeitstage dieses Kalendermonats durch die Zahl der Arbeitstage des Kalendermonats geteilt wird, in dem der Arbeitsverdienst erzielt worden ist.

gen. gen. ALBERTI Gottfried von in Mannheim 2.

Bei Nr. 1 und 2 Gesuch um Verleihung des Rechtes zur Führung des Namens und Wappens der ausgestorbenen Familie Freiherren von Hallberg-Broich.

Bei Nr. 3 Gesuch um Verleihung des Rechtes zur Führung des Namens und Wappens der ausgestorbenen Familie Freiherren von Hallberg-Broich,

mit großer Probalitität bestimmt, als des Eidforderers, in sofern er diesem die Wahrhaftigkeit des Andern ebenso wahrscheinlich verbürgt, sehr zweckmäßig.

§. 4.

Zweiter Einwurf.

Gegen die Vernunftmäßigkeit.

Erster Grund.

Der Eid wird aber auch von einigen Philosophen deßwegen getadelt, weil er auf vernunftwidrigen, abergläubischen Vorstellungen beruhe. „Denn der, welcher die Verschuldung der bloßen Unwahrhaftigkeit nicht fürchte, müße glauben, der Aufruf Gottes zum Zeugen sey ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwöre. Dieß aber sey ohne allen Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion (und ebendeßwegen auch der Vernunft) völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unvernunft rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er seine Sicherheit davon abhängig mache, welches widersinnig sey."

Der Eid lasse sich daher mit der Vernunft nicht vereinigen.

§. 5.

Prüfung dieses Einwurfs.

Der Eid beruht seinem wahren und ächten Begriffe nach schlechterdings nicht auf Superstition. Würde freylich der, der die Verschuldung der bloßen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, deßwegen glauben müssen, was die Gegner behaupten: der Eid sey als Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches und magisches Mittel,

§ 3. Kraft Gesetzes. Dieses Gesetz tritt mit dem 1. Januar 1900 in Kraft. Mit dem gleichen Zeitpunkte treten die Gesetze vom 1. Juli 1870, betreffend die Einführung der Reichsgesetze über das Urheberrecht an Schriftwerken, über das Urheberrecht an Werken der bildenden Künste und über das Verlagsrecht, vom 11. Juni 1870, betreffend das Urheberrecht an Mustern und Modellen, vom 9. Januar 1876, betreffend das Urheberrecht an Photographien, vom 10. November 1876, betreffend das Urheberrecht an Werken der Tonkunst, vom 19. Juni 1901, betreffend das Urheberrecht an Werken der Literatur und der Tonkunst, vom 9. Januar 1907, betreffend das Urheberrecht an Werken der bildenden Künste und an Photographien, außer Kraft.

Mit dem gleichen Zeitpunkte treten die Bestimmungen außer Kraft, welche in Gesetzen, Verordnungen, Verträgen oder Privilegien enthalten sind, soweit sie den Vorschriften dieses Gesetzes entgegenstehen.

Soweit in Gesetzen, Verordnungen, Verträgen oder Privilegien auf Bestimmungen verwiesen ist, welche durch dieses Gesetz außer Kraft gesetzt werden, treten an deren Stelle die entsprechenden Vorschriften dieses Gesetzes.

§ 4. Übergangsbestimmungen. Die Vorschriften dieses Gesetzes finden auf die zur Zeit seines Inkrafttretens vorhandenen Werke Anwendung, soweit nicht in den §§ 5 bis 50 etwas anderes bestimmt ist.

Ist die Schutzfrist für ein Werk zur Zeit des Inkrafttretens dieses Gesetzes bereits abgelaufen, so findet eine Wiederausdehnung der Schutzfrist nicht statt.

§ 5. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 6. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 7. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 8. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 9. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 10. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 11. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 12. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 13. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 14. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 15. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 16. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 17. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 18. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 19. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

§ 20. Übergangsbestimmungen. Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Ist ein Werk vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes erschienen, so kann das Recht zur Vervielfältigung, Verbreitung und öffentlichen Aufführung nach Maßgabe der §§ 6 bis 8 in Anspruch genommen werden.

Artikel 1899 (Art. 1900 ff.) — Artikel 1900 (Art. 1901 ff.).

Artikel 1899 (Art. 1900 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1899 (Art. 1900 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1900 (Art. 1901 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1900 (Art. 1901 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1901 (Art. 1902 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1901 (Art. 1902 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1902 (Art. 1903 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1902 (Art. 1903 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1903 (Art. 1904 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1903 (Art. 1904 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1904 (Art. 1905 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1904 (Art. 1905 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1905 (Art. 1906 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1905 (Art. 1906 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1906 (Art. 1907 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1906 (Art. 1907 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1907 (Art. 1908 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1907 (Art. 1908 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1908 (Art. 1909 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1908 (Art. 1909 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1909 (Art. 1910 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1909 (Art. 1910 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1910 (Art. 1911 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1910 (Art. 1911 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1911 (Art. 1912 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1911 (Art. 1912 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1912 (Art. 1913 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1912 (Art. 1913 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1913 (Art. 1914 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1913 (Art. 1914 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1914 (Art. 1915 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1914 (Art. 1915 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1915 (Art. 1916 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1915 (Art. 1916 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1916 (Art. 1917 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1916 (Art. 1917 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1917 (Art. 1918 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1917 (Art. 1918 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1918 (Art. 1919 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1918 (Art. 1919 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1919 (Art. 1920 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1919 (Art. 1920 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1920 (Art. 1921 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1920 (Art. 1921 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1921 (Art. 1922 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1921 (Art. 1922 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1922 (Art. 1923 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1922 (Art. 1923 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1923 (Art. 1924 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1923 (Art. 1924 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1924 (Art. 1925 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1924 (Art. 1925 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1925 (Art. 1926 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1925 (Art. 1926 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1926 (Art. 1927 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1926 (Art. 1927 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1927 (Art. 1928 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1927 (Art. 1928 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1928 (Art. 1929 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1928 (Art. 1929 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1929 (Art. 1930 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1929 (Art. 1930 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1930 (Art. 1931 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1930 (Art. 1931 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1931 (Art. 1932 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1931 (Art. 1932 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1932 (Art. 1933 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1932 (Art. 1933 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1933 (Art. 1934 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1933 (Art. 1934 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1934 (Art. 1935 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1934 (Art. 1935 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1935 (Art. 1936 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1935 (Art. 1936 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1936 (Art. 1937 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1936 (Art. 1937 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1937 (Art. 1938 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1937 (Art. 1938 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1938 (Art. 1939 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1938 (Art. 1939 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1939 (Art. 1940 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1939 (Art. 1940 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1940 (Art. 1941 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1940 (Art. 1941 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1941 (Art. 1942 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1941 (Art. 1942 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1942 (Art. 1943 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1942 (Art. 1943 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1943 (Art. 1944 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1943 (Art. 1944 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1944 (Art. 1945 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1944 (Art. 1945 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1945 (Art. 1946 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1945 (Art. 1946 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1946 (Art. 1947 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1946 (Art. 1947 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1947 (Art. 1948 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1947 (Art. 1948 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1948 (Art. 1949 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1948 (Art. 1949 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1949 (Art. 1950 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1949 (Art. 1950 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1950 (Art. 1951 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1950 (Art. 1951 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1951 (Art. 1952 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1951 (Art. 1952 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1952 (Art. 1953 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1952 (Art. 1953 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1953 (Art. 1954 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1953 (Art. 1954 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1954 (Art. 1955 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1954 (Art. 1955 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1955 (Art. 1956 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1955 (Art. 1956 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1956 (Art. 1957 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1956 (Art. 1957 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1957 (Art. 1958 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1957 (Art. 1958 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1958 (Art. 1959 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1958 (Art. 1959 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1959 (Art. 1960 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1959 (Art. 1960 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1960 (Art. 1961 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1960 (Art. 1961 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1961 (Art. 1962 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1961 (Art. 1962 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1962 (Art. 1963 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1962 (Art. 1963 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1963 (Art. 1964 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1963 (Art. 1964 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1964 (Art. 1965 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1964 (Art. 1965 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1965 (Art. 1966 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1965 (Art. 1966 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1966 (Art. 1967 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1966 (Art. 1967 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1967 (Art. 1968 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1967 (Art. 1968 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1968 (Art. 1969 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1968 (Art. 1969 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1969 (Art. 1970 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1969 (Art. 1970 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1970 (Art. 1971 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1970 (Art. 1971 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1971 (Art. 1972 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1971 (Art. 1972 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1972 (Art. 1973 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1972 (Art. 1973 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1973 (Art. 1974 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1973 (Art. 1974 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1974 (Art. 1975 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1974 (Art. 1975 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1975 (Art. 1976 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1975 (Art. 1976 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1976 (Art. 1977 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1976 (Art. 1977 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1977 (Art. 1978 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1977 (Art. 1978 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1978 (Art. 1979 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1978 (Art. 1979 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1979 (Art. 1980 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1979 (Art. 1980 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1980 (Art. 1981 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1980 (Art. 1981 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1981 (Art. 1982 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1981 (Art. 1982 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1982 (Art. 1983 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1982 (Art. 1983 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1983 (Art. 1984 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1983 (Art. 1984 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1984 (Art. 1985 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1984 (Art. 1985 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1985 (Art. 1986 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1985 (Art. 1986 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1986 (Art. 1987 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1986 (Art. 1987 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1987 (Art. 1988 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1987 (Art. 1988 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1988 (Art. 1989 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1988 (Art. 1989 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1989 (Art. 1990 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1989 (Art. 1990 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1990 (Art. 1991 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1990 (Art. 1991 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1991 (Art. 1992 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1991 (Art. 1992 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1992 (Art. 1993 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1992 (Art. 1993 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1993 (Art. 1994 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1993 (Art. 1994 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1994 (Art. 1995 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1994 (Art. 1995 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1995 (Art. 1996 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1995 (Art. 1996 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1996 (Art. 1997 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1996 (Art. 1997 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1997 (Art. 1998 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1997 (Art. 1998 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1998 (Art. 1999 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1998 (Art. 1999 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 1999 (Art. 2000 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 1999 (Art. 2000 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2000 (Art. 2001 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2000 (Art. 2001 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2001 (Art. 2002 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2001 (Art. 2002 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2002 (Art. 2003 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2002 (Art. 2003 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2003 (Art. 2004 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2003 (Art. 2004 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2004 (Art. 2005 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2004 (Art. 2005 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2005 (Art. 2006 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2005 (Art. 2006 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2006 (Art. 2007 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2006 (Art. 2007 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2007 (Art. 2008 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2007 (Art. 2008 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2008 (Art. 2009 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2008 (Art. 2009 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2009 (Art. 2010 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2009 (Art. 2010 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2010 (Art. 2011 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2010 (Art. 2011 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2011 (Art. 2012 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2011 (Art. 2012 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2012 (Art. 2013 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2012 (Art. 2013 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2013 (Art. 2014 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2013 (Art. 2014 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2014 (Art. 2015 ff.). Die Bestimmungen des Artikels 2014 (Art. 2015 ff.) des Deutschen Handelsgesetzbuchs finden auf Versicherungsverträge, welche von einem Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit mit einem Mitgliede desselben geschlossen werden, keine Anwendung.

Artikel 2015 (Art. 2016 ff.). Die

Wenn man die Ausdrücke $\frac{\sin \alpha}{\sin \beta}$ **und** $\frac{\cos \alpha}{\cos \beta}$ **mit einander multiplicirt, so erhält man** $\frac{\sin \alpha \cos \alpha}{\sin \beta \cos \beta}$. Wenn man nun $\alpha = \beta$ setzt, so wird $\frac{\sin \alpha \cos \alpha}{\sin \beta \cos \beta} = \frac{\sin \alpha^2}{\cos \alpha^2}$. Nun ist aber $\frac{\sin \alpha}{\sin \beta} = \frac{\sin \alpha}{\sin \alpha} = 1$ und $\frac{\cos \alpha}{\cos \beta} = \frac{\cos \alpha}{\cos \alpha} = 1$, folglich auch $\frac{\sin \alpha \cos \alpha}{\sin \beta \cos \beta} = 1$. Also ist $\frac{\sin \alpha^2}{\cos \alpha^2} = 1$. Wenn man nun beide Seiten dieser Gleichung mit $\cos \alpha^2$ multiplicirt, so erhält man $\sin \alpha^2 = \cos \alpha^2$. Wenn man nun beide Seiten dieser Gleichung mit $\frac{1}{\sin \alpha^2}$ multiplicirt, so erhält man $1 = \frac{\cos \alpha^2}{\sin \alpha^2}$. Wenn man nun beide Seiten dieser Gleichung mit $\sin \alpha^2$ multiplicirt, so erhält man $\sin \alpha^2 = \cos \alpha^2$. Wenn man nun beide Seiten dieser Gleichung mit $\frac{1}{\cos \alpha^2}$ multiplicirt, so erhält man

werde, oder als eine Handlung, bey der der Schwörende der Repräsentant Gottes werde, oder als eine Versicherung die mit der Aufforderung an Gott, die Unwahrhaftigkeit zu bestrafen, verbunden sey — wenn man den Eid auf solche Weise bestimmt, so liegt den auf diese Art modificirten Begriffen allerdings ein unwürdiger Anthropomorphismus zu Grunde.

Die Vorstellungen dagegen, die in dem wahren Begriffe des Eides liegen, sind der Gottheit schlechterdings nicht unwürdig. Denn wie sollte die Erinnerung an die Vorstellung, daß Gott als das heiligste, allwissende, allmächtige und höchst-gerechte Wesen jede vorsetzliche Unwahrhaftigkeit kenne, verabscheue und bestrafe, und der Vorsatz, eben deßwegen sich bey seiner Versicherung der Wahrheit vollkommen gemäß zu erklären, einen der Gottheit unwürdigen Anthropomorphismus enthalten? Die Vorstellung jener Eigenschaften ist ja eine in der Vernunft selbst liegende, die sich aus Gründen aus ihr entwickeln läßt.

Der Eid ist mithin, in sofern er seinem wahren Wesen nach auf der Annahme jener Eigenschaften beruht, mit einer wahren, vernünftigen, religiösen Denk- und Handlungs-Weise wohl vereinbar.

§. 10.

Vierter Einwurf.

Gegen die moralische Zuläßigkeit.

Der Eid wurde auch von Seiten seiner moralischen Zuläßigkeit bestritten; denn die einen behaupten, der Staat handle bey dem Eide, den er von seinen Mitgliedern fordere, unmoralisch, indem er durch diese Forderungen in die Rechte der Gottheit eingreife; die andern, die Tugend der Wahrhaftigkeit werde in dem Grade minder vollkommen, in welchem man sich zu derselbigen

religiösen Motive bediene, und der Eid schade daher der moralischen Wahrhaftigkeit. Aus diesen zwey Gründen ward der Eid von moralischer Seite bestritten.

§. 11.

Prüfung des ersten Grundes.

Es fragt sich bey dem ersten Grunde: „Macht der Staat durch die Forderung des Eides von seinen Bürgern einen Eingriff in die Rechte Gottes?"

Betrachten wir diese Frage:

Nur der Mensch und nur die Gesellschaft von Menschen greift in die Rechte der Gottheit ein, welcher sich etwas anmaßen will, das nur der Gottheit allein zukommt, oder welche der Gottheit vorschreiben wollte, was sie in einem gewißen Falle thun solle. Mithin würde der Staat bey der Forderung des Eides dann in die Rechte der Gottheit eingreifen, wenn er durch denselben der Gottheit vorschreiben wollte, daß und wie sie die, die einen falschen Eid ablegen, strafen solle.

Allein dieß kann der Staat vernünftiger Weise gar nicht; er kann aus diesem Grunde nicht unmoralisch handeln. Denn welche endliche Macht möchte wohl, wenn sie sich selbst erkennt, der unendlichen über sie erhabenen, wie die Gottheit, Gesetze vorschreiben? welche möchte sich ein Recht anmaßen wollen, das nur jener zukommt?

Der Staat will es aber auch dem ächten Begriffe des Eides nach gar nicht. Er will der Gottheit nicht vorschreiben, daß und wie sie den Falsch-Schwörenden strafen solle, sondern er will nur seine Bürger darauf aufmerksam machen, daß die Gottheit jede Pflicht-Verletzung, also auch die der Wahrhaftigkeit bestrafe, und will sie durch den Eid bestimmt an diese Vorstellung erinnern, und sie durch diese Erinnerung zur Wahrhaftigkeit bestimmen.

Mithin ist die Behauptung, daß der Staat durch die Forderung des Eides in die Regalien der Gottheit eingreife, und dadurch unmoralisch handle, bloß eine auf falschen Voraussetzungen beruhende, mithin ungegründete Behauptung.

§. 12.

Prüfung des zweiten Grundes.

Bey dem zweiten Grunde fragt sich: Ob der Eid der wahren moralischen Wahrhaftigkeit schade? weil die Tugend der Wahrhaftigkeit in dem Grade minder vollkommen werde, in welchem man sich religiöser Motive dabey bediene.

Betrachten wir diese Frage:

Jede Handlung, wenn sie moralisch seyn soll, muß um des Sitten-Gesetzes willen geschehen, und je mehr eine Handlung bloß dieser absoluten Verbindlichkeit wegen geschieht, desto reiner ist ihre Moralität.

Allein daraus folgt nicht, daß das Hinzutreten und die Mitwirkung eines andern Motivs, wie z. B. die einer religiösen Vorstellung die Moralität der Handlung aufhebe, und derselbigen schade. Denn die religiösen Motive zu einer pflichtgemäßen Handlung müssen nothwendig immer in Verbindung mit dem moralischen Motive gedacht werden; weil die Gottheit jede Pflicht-Verletzung nur deßwegen verabscheut und bestraft, weil sie dem Sitten-Gesetze zuwider ist.

Die Verbindung eines religiösen Beweg-Grundes mit dem moralischen ist diesem vielmehr vortheilhaft, wenn er erst vermittelst jenes zur Wirksamkeit gebracht wird. Und gerade so verhält es sich auch mit dem Eide.

Wahrhaftigkeit um der Pflicht willen beobachtet ist eine rein-sittliche Handlung — Allein deßwegen schadet die

Verbindung der in dem Eide vorgestellten religiösen Beweg-Gründe zur Wahrhaftigkeit mit der sittlichen Verbindlichkeit der wahren moralischen Wahrhaftigkeit nichts.

Denn durch jene mitwirkende Motive äussert sich ja die moralische Wahrhaftigkeit erst. Sie sind ihr also, indem sie sie erst hervorbringen, vielmehr vortheilhaft als schädlich.

Der Einfluß der religiösen Beweg-Gründe auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die in dem Eide vorgehalten werden, schadet also der moralischen Wahrhaftigkeit nicht, und der Eid ist folglich wohl moralisch-zuläßig.

§. 13.

Fünfter Einwurf.

Gegen die Rechtlichkeit des Eides.

Endlich wurden die Eide als widerrechtliche Handlungen dargestellt, und sie aus diesem Gesichtspunkte als unzuläßig verworfen.

Denn Einige sagten: es sey von dem Staate widerrechtlich, von Jemand einen Eid zu fordern; denn da das Schwören gänzlich ausser dem Rechts-Gebiete *liege*, weil durch die Unterlassung desselbigen Niemandes Recht beeinträchtiget werde, so könne der Staat Niemand zu einem Eide zwingen. Andere dagegen behaupten: sowohl das, daß ich zu einer Eides-Leistung gezwungen werde, als das, daß ich den Eid eines Andern als zu einem rechtsgültigen Beweis-Grunde der Wahrheit seines Vorgebens annehmen solle, sey eine rechtswidrige Forderung. Beydes sey der unverlierbaren menschlichen Freyheit zuwider; der Eid mithin rechtlich schlechterdings unzuläßig.

§. 14.

Prüfung des ersten Grundes.

In Ansehung des ersten aufgestellten Grundes hängt Alles von dem Beweise des Satzes ab: daß durch die

Unterlassung des Eides Niemand in seinen Rechten beeinträchtiget werde.

Wenn dieser Satz absolut wahr wäre, so würde allerdings jede Eids-Forderung widerrechtlich seyn, die der Staat gegen den Willen des Eidleistenden von ihm forderte.

Allein gerade die Wahrheit dieses Satzes scheint uns nicht auf zureichenden Gründen zu beruhen.

Vielmehr kann sowohl der Obrigkeit als den Einzelnen Alles daran gelegen seyn, daß sie die inneren Vorstellungen, die wahren Gesinnungen des Schwörenden wissen; — und beyde können ein Recht darauf haben, die Darlegung und feyerliche Bekräftigung derselben von dem Schwörenden zu fordern.

Wenn z. B. die Obrigkeit die Pflicht und das Recht der Gerichtsbarkeit hat, das ihr ungezweifelt zusteht, so ist sie auch zur Anwendung aller der Mittel befugt, die zur Untersuchung und vollkommenen Entscheidung eines Rechts-Falles nothwendig sind.

Wenn nun aber die vollkommen-richtige Entscheidung eines Rechts-Falles ohne die eidliche Bekräftigung der Zeugen nicht gegeben werden kann, welches in vielen Fällen wirklich statt findet, so hat die Obrigkeit allerdings das Recht, den Eid in solchen Fällen zu fordern, und durch die Verweigerung des Eides würde nicht nur ihr Recht auf die ungehinderte Ausübung der Gerichtsbarkeit beeinträchtiget, sondern auch die Rechte des Einzelnen gestört, der die richtige Entscheidung seines Streites von der Obrigkeit zu fordern befugt ist. In diesem Falle handelt also der Staat durchaus nicht widerrechtlich, sondern der Idee des Rechts gemäß, wenn er den Eid zu diesem Zwecke — fordert!

Da ferner der Staat um seiner Erhaltung willen von jedem Bürger nicht nur die Zusage der Bereitwillig-

keit seine Bürger-Pflichten stets unverrückt zu beobachten, sondern auch um der Vergewißerung dieser Zusage willen die feyerlichste Versicherung derselben von jedem fordern kann; und da der Eid unter religiös-sittlichen Menschen die kräftigste Versicherung ist, so kann der Staat allerdings den Bürger-Eid von jedem fordern, und er handelt dabey keineswegs widerrechtlich. — Denn wie sollte das, was der Staat, der doch die Grund-Bedingung der gesetzlichen Freyheit und des Rechtes in der Sinnen-Welt ist, zu seinem Bestehen fordern muß, dem Rechte und der gesetzlichen Freyheit entgegen seyn können?

§. 15.

Prüfung des zweiten Grundes.

„Aber" — sagt man — „es ist doch ein Geistes-Zwang, mithin dem Rechte entgegen, wenn *ich mich* zur Eidesleistung zwingen lassen *muß*, oder wenn ich den Eid des Andern als rechtsgültigen Beweis-Grund der Wahrheit seines Vorgebens annehmen solle."

Den ersten Theil dieser Einwendung müssen wir geradezu läugnen; denn da man den Eid nur von einem religiösen, sittlichen Menschen fordert, und die Idee der Gottheit und ihrer erhabenen sittlichen Eigenschaften in der Vernunft gegründet ist, da ferner die Anerkenntniß der Verpflichtung, sich durch die Vergegenwärtigung dieser erhabenen Eigenschaften zur vollkommensten Wahrhaftigkeit bestimmen zu lassen, mit den Forderungen der Vernunft durchaus nicht streitet, und da endlich die auf diese Momente gegründete Eidesleistung selbst nur um vernünftiger Zwecke willen gefordert wird, so ist in der That nicht abzusehen, wie jener Glaube, und die auf diesen Glauben gestützte Eidesleistung der vernünftigen Freyheit,

mithin dem Rechte eines denkenden Wesens widerstreiten sollte? — Denn die Forderung eines vernünftig-sittlichen Glaubens und einer auf diesem Glauben beruhenden Handlung ist doch wohl kein Geistes-Zwang.

In Ansehung des zweiten Theiles dieser Einwendung aber müssen wir unterscheiden.

Entweder ist nehmlich der, dessen Eid wir als zu rechtsgültigem Beweis-Grunde der Wahrheit seines Vorgebens annehmen sollen, nach zureichenden Kriterien weder für moralische noch für religiöse Beweg-Gründe empfänglich, so wäre es allerdings der Freyheit entgegen, wenn man mich zwingen wollte, den Eid eines solchen als einen rechtsgültigen Beweis-Grund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen. — Aber ein solcher Mensch wird wohl auch in keiner vernünftigen Gesellschaft zur Leistung eines Eides zugelassen!

Oder der Eidleistende ist ein religiös-sittlicher Mensch, dessen Gefühl, Geist und Wille durch sittliche und religiöse Momente bestimmbar ist, so ist offenbar bey ihm der Eid das sicherste Mittel, die Wahrheit seines Vorgebens auszumitteln; und es kann daher für die Rechte und die gesetzmäßige Freyheit durchaus nicht störend seyn, irgend Einem anzumuthen, von einem solchen Menschen den Eid als einen rechtsgültigen Beweis-Grund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen.

So ist also weder die Forderung der Eides-Leistung, noch die der Eides-Annahme als vollen Beweis-Grundes der Wahrheit des Vorgebens unter den angegebenen Bedingungen der vernünftigen Freyheit zuwider.

Auf diese Art glauben wir den richtigen Begriff des Eides dargestellt, und die gegen ihn erhobenen Haupt-Einwürfe aus zureichenden Gründen widerlegt, und bey

der hohen Wichtigkeit dieser Handlung für die bürgerliche Gesellschaft durch diesen Versuch nicht zwecklos gearbeitet zu haben.

Sechste Abhandlung.

Ueber die richtige Art des Unterrichts in der speculativen Philosophie.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Der Unterricht in der speculativen Philosophie kann, wenn man die Sache aus dem Gesichtspunkte des Stoffes betrachtet, vorzüglich zwey Haupt-Wege befolgen, den rein-thetischen, oder den historisch-critisch-thetischen. Wir müssen uns hier zuerst über den Sinn dieser Unterscheidung näher erklären.

Die rein-thetische Methode in dem Vortrage der speculativen Philolophie ist die, welche die Aufgaben

dieser Wissenschaft nach den Grundsätzen eines bestimmten Systemes zu lösen sucht, so daß das Ganze der Ideen gleichsam aus Einem Standpunkte betrachtet, und nach der Form eines Systemes ausgeführt wird. So würde z. B. der die speculative Philosophie rein-thetisch lehren, der dem Identitäts-Systeme entschieden ergeben, die Fragen der Wissenschaft bloß in dem Geiste dieses Systemes auffassen und sie nach dem Grund-Prinzip desselben lösen wollte. Bekanntlich war dieß die zu allen Zeiten vorherrschende Methode, und der Unterricht in der speculativen Philosophie beschränkte sich ihr zufolge meistens auf die Darstellung und Entwicklung des gerade herrschenden Zeit-Systemes in der Philosophie. So hatte das Kantische und Fichte'sche System einst in den Lehrsälen der Philosophen die Epoche einer ziemlich allgemein verbreiteten Alleinherrschaft.

Ganz anders ist das Verfahren, wenn man den Unterricht der Wissenschaft in historisch-critisch-thetischem Geiste behandelt.

Diese Methode geht nehmlich davon aus, daß sie nach genauer Feststellung und Bestimmung der Probleme, die verschiedenen Haupt-Ansichten ihrer Lösung nebst den jeder derselben eigenthümlichen Gründen geschichtlich darstellt. So müßten z. B., um die Lehre von dem Absoluten historisch-critisch-thetisch zu behandeln, zuerst die Ansichten des Skepticismus und Criticismus; und nach diesen die der dogmatischen Systeme, des Idealismus, Realismus und Idealrealismus über das Absolute mit den eigenthümlichen Gründen jeder derselben richtig dargestellt werden.

Ist das Historische auf diese Weise vollendet, so kommt dieser Methode zufolge die Reihe an — die Kritik.

Das Amt, das Ihr mir mit dem Befehl übertragen habt, ist mir eine Ehre und eine Freude. Ich werde mich bemühen, es zu Eurer Zufriedenheit auszuführen. Ich werde mich bemühen, Euch zu dienen, wie Ihr es wünscht

Art. 10. Dispositions finales et abrogatoires. Les dispositions contraires à la présente loi sont abrogées, et notamment :

1° Les articles 1er à 4 de la loi du 15 juillet 1889 sur la police sanitaire des animaux ;

2° Les articles 1er à 4 de la loi du 21 juillet 1881 sur la police sanitaire des animaux ;

3° Les articles 1er à 4 de la loi du 2 août 1882 sur la police sanitaire des animaux ;

4° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1888 sur la police sanitaire des animaux ;

5° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1889 sur la police sanitaire des animaux ;

6° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1893 sur la police sanitaire des animaux ;

7° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1894 sur la police sanitaire des animaux ;

8° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1895 sur la police sanitaire des animaux ;

9° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1897 sur la police sanitaire des animaux ;

10° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1898 sur la police sanitaire des animaux ;

11° Les articles 1er à 4 de la loi du 24 juillet 1899 sur la police sanitaire des animaux ;

ten, als ein nach allen Theilen vollendetes Bild eines Systemes aufzufassen und dem Geiste einzuprägen. Nur ein vollkommen-reifes und geübtes, speculatives Talent ist einer solchen umfassenden Aufnahme einer entwickelten Theorie fähig; dagegen ein minder-geübtes schon zur Erkenntniß der Haupt-Momente eines Systemes und ihrer Gründe der Anstrengung bedarf.

Man könnte hier etwa nur das einwenden: wenn dort der jugendliche Geist der Erfassung eines Systemes erliege, so werde er hier von der Menge und Mannigfaltigkeit der unter sich streitenden Systeme überwältiget.

Da sich aber für den denkenden Geist durch die Menge der verschiedenen Lehren ein sie verknüpfendes Band hindurchzieht, und kraft dessen ein verkettender Zusammenhang aufgefunden werden kann, der die Lehren auf leicht erkennbare Einheits-Punkte zurückführt; so kann diese Methode den historischen Theil ihrer Aufgabe so darstellen, daß die Mannigfaltigkeit durch die Ordnung gleichsam verschwindet, und durch das Band der inneren Verknüpfung als Einheit erscheint.

Diese Methode ist aber auch — dem in der Jugend so mächtigen Triebe nach völliger Geistes-Freyheit im Denken am angemessensten!

Die thetische Methode, die in einem bestimmten Systeme befangen, nur von dem Standpunkte dieses Einen aus wirkt, scheint ebendamit auch dem Geiste eine bestimmte Denk-Weise vorzuschreiben, und ihn in Zwangs-Fesseln zu legen. Die historisch-critische dagegen ruft den Geist in das weite, freye Feld der möglichen Systeme hinaus; sie läßt ihn nicht nur fesselos, sondern sie fordert ihn auch auf, einen freyen und ungehinderten Gebrauch von der Denk-Kraft zu machen, und so ganz aus eigener Kraft und mit eigener Freyheit sich sein System zu bilden. Was könnte

Jahr 1844 in Leipzig: Verein für historische Kunst. Herausgegeben von Dr. Ernst Förster. Leipzig, Verlag von Friedrich Fleischer. 1844. 8. Der Verein für historische Kunst hat sich die Aufgabe gestellt, die Geschichte der Kunst in Deutschland durch Publikationen zu fördern, welche sich auf Denkmäler der Kunst beziehen. Das vorliegende Werk enthält 1) Die Kirche zu Wechselburg, mit 4 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 2) Die Kirche zu Zschillen, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 3) Die Kirche zu Lausick, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 4) Die Kirche zu Pegau, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 5) Die Kirche zu Zeitz, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 6) Die Kirche zu Naumburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 7) Die Kirche zu Freiburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 8) Die Kirche zu Merseburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 9) Die Kirche zu Halle, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 10) Die Kirche zu Gernrode, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 11) Die Kirche zu Quedlinburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 12) Die Kirche zu Ilsenburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 13) Die Kirche zu Hadmersleben, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 14) Die Kirche zu Jerichow, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 15) Die Kirche zu Kalbe, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 16) Die Kirche zu Arendsee, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 17) Die Kirche zu Stendal, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 18) Die Kirche zu Tangermünde, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 19) Die Kirche zu Havelberg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 20) Die Kirche zu Ziesar, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 21) Die Kirche zu Brandenburg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 22) Die Kirche zu Lehnin, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 23) Die Kirche zu Jüterbog, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 24) Die Kirche zu Zerbst, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 25) Die Kirche zu Dessau, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 26) Die Kirche zu Wittenberg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 27) Die Kirche zu Torgau, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 28) Die Kirche zu Meissen, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 29) Die Kirche zu Dresden, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 30) Die Kirche zu Freiberg, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 31) Die Kirche zu Chemnitz, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 32) Die Kirche zu Zwickau, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 33) Die Kirche zu Plauen, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 34) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 35) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 36) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 37) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 38) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 39) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 40) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 41) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 42) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 43) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 44) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 45) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 46) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 47) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 48) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 49) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 50) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 51) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 52) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 53) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 54) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 55) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 56) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 57) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 58) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 59) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 60) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 61) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 62) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 63) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 64) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 65) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 66) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 67) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 68) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 69) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 70) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 71) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 72) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 73) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 74) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 75) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 76) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 77) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 78) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 79) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 80) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 81) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 82) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 83) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 84) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 85) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 86) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 87) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 88) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 89) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 90) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 91) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 92) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 93) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 94) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 95) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 96) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 97) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 98) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 99) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster. 100) Die Kirche zu Leipzig, mit 2 Kupfertafeln, von Dr. Ernst Förster.

Ch. 1 Sec. 1 Art. 1 Cl. 1 Sec. 1 Art. 1 Cl. 1 Sec. 1 Art. 1 Cl

§ 24. Der Gesellschaftsvertrag muß enthalten: 1. die Firma und den Sitz der Gesellschaft; 2. den Gegenstand des Unternehmens; 3. die Zeitdauer der Gesellschaft, wenn dieselbe nicht auf unbestimmte Zeit eingegangen ist; 4. den Betrag des Grundkapitals; 5. die Zahl der Aktien, in welche das Grundkapital zerfällt, und den Betrag der Aktien; 6. die Form der Aktien; 7. die Bestimmungen, welche vorhanden sind, um die Einzahlungen auf die Aktien zu bewirken; 8. die Bestimmungen, welche vorhanden sind, um die Form der Berufung der Generalversammlung zu bewirken; 9. die Bestimmungen über die Form der Bekanntmachungen der Gesellschaft; 10. die Bestimmungen über die Zahl der Vorstandsmitglieder, welche die Gesellschaft vertreten, und die Form, in welcher sie die Gesellschaft vertreten; 11. die Bestimmungen über die Zahl der Aufsichtsratsmitglieder, wenn ein Aufsichtsrat vorhanden ist; 12. die Bestimmungen über die Form, in welcher die Gesellschaftsblätter zu zeichnen sind; 13. die Bestimmungen über die Verteilung des Gewinnes und des Verlustes unter die Aktionäre; 14. die Bestimmungen über die Verteilung des Liquidationserlöses unter die Aktionäre.

§ 25. Die Gesellschaft kann durch Beschluß der Generalversammlung aufgelöst werden. Der Beschluß muß mit einer Mehrheit gefaßt werden, welche mindestens drei Viertel des bei der Beschlußfassung vertretenen Grundkapitals umfaßt.

§ 26. Die Gesellschaft ist aufgelöst: 1. durch Ablauf der Zeit, für welche sie eingegangen ist; 2. durch Beschluß der Generalversammlung; 3. durch Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft; 4. durch Beschluß des Gerichtes, welcher auf Grund des § 31 gefaßt wird.

§ 27. Die Auflösung der Gesellschaft ist durch den Vorstand zur Eintragung in das Handelsregister anzumelden. Der Anmeldung sind die Urkunden über die Auflösung beizufügen.

§ 28. Die Liquidation findet durch den Vorstand statt, wenn nicht die Generalversammlung oder der Gesellschaftsvertrag andere Liquidatoren bestellt.

§ 29. Die Liquidatoren haben die Auflösung der Gesellschaft öffentlich bekanntzumachen und die Gläubiger aufzufordern, sich zu melden.

§ 30. Die Liquidatoren haben die laufenden Geschäfte zu beendigen, die Forderungen einzuziehen, das Vermögen in Geld umzusetzen und die Gläubiger zu befriedigen.

§ 31. Erscheint es nach der Auflösung der Gesellschaft als wahrscheinlich, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 32. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 33. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 34. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 35. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 36. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 37. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 38. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 39. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

§ 40. Ergibt sich nach der Auflösung der Gesellschaft, daß die Gläubiger nicht befriedigt werden können, so haben die Liquidatoren die Eröffnung des Konkursverfahrens über das Vermögen der Gesellschaft zu beantragen.

ihm. — Sie war es ebendarum, die schon in dem Alterthum geachtet, und besonders von Cicero in der Behandlung philosophischer Gegenstände gerühmt und befolgt war.

Aber gerade das Beyspiel dieses Mannes leitet uns noch auf die Berührung eines Einwurfs hin, den man leicht gegen den Gebrauch dieser Methode erheben könnte; und der, wenn er bey jener Behandlung unbeseitiget bliebe, ihre Verwerflichkeit zum nothwendigen Resultate hätte.

Man könnte nehmlich sagen: die speculative Philosophie löse sich auf diese Art bloß in eine Dogmen-Geschichte auf, oder sie verfalle wenigstens in einen prinzipienlosen Eklecticismus, der nach freyer Wahl aus den verschiedenen Systemen ein Ganzes zu bilden suche, dem es an Festigkeit and Harmonie der innern Verknüpfung fehlt.

Dieser Einwurf läßt sich aber offenbar bey geschickter Behandlung beseitigen.

Denn eben dahin muß bey dieser Unterrichts-Weise das Haupt-Streben des Lehrers gerichtet seyn, daß er die von ihm für wahr erkannte Theorie in ihrer ganzen Stärke aufzustellen und hervorzuheben strebt, um den Geist auf die Annahme einer festen und selbstständigen Ansicht hinzuleiten; und ebendarin besteht die Kunst des Lehrers, nicht nur den Klippen der aufgezeigten Theorien auszuweichen, sondern auch eine feste Basis für seine Ansicht zu gewinnen, und das Gesetz der inneren und äusseren Harmonie in der Ausbildung und Entwicklung desselben fest zu befolgen.

Daß dieß unmöglich sey, läugnen wir; daß es schwer sey, geben wir zu. Wo ist denn aber etwas Vorzügliches in dem Gebiete menschlicher Thätigkeit, das nicht auch schwer ist?

Siebente Abhandlung.

Von dem Gedächtniß.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Wenn der innere Sinn in Verbindung mit den äußeren und durch Mithülfe derselben sich Vorstellungen gebildet hat, so kann die Seele dieselben nach unläugbaren Thatsachen der Erfahrung auch festhalten, ohne sich derselben ununterbrochen bewußt zu seyn.

Diese Thatsachen haben die Forscher der menschlichen Seele zu allen Zeiten auf die Annahme eines besonderen Vermögens: „Vorstellungen und überhaupt das in der Seele vorhanden Gewesene zu behalten“ — hingeleitet, ein Vermögen, das man bekanntlich mit dem Namen des Gedächtnisses bezeichnet hat. Wir wollen nun hier die psychologische Erforschung dieses Vermögens versuchen.

Die vorzüglichsten Momente, welche hiebey beachtet zu werden verdienen, möchten folgende seyn: —

1) Zuerst muß der Begriff dieses geistigen Vermögens entwickelt, und seine Realität dargethan werden, da in neueren Zeiten Einwürfe gegen dieselbe erhoben worden sind.

2) Der zweite Rang der Betrachtung gebührt den verschiedenen Arten oder Erscheinungs-Weisen dieses Vermögens, wobey man theils auf seine Quelle, theils auf seine Wirkungsart, theils auf die verschiedenen Grade seiner Vollkommenheit, theils auf seine objective Richtung sehen kann.

3) Das dritte Moment der Untersuchung ist die Entwicklung der physischen und geistigen Gründe, von denen die Stärke und Schwäche des Gedächtnisses bedingt ist.

4) So wie nach dem vorigen Momente der Einfluß äusserer Kräfte auf das Gedächtniß dargestellt wird, so muß nun auch der Einfluß des Gedächtnisses auf die übrigen Vermögen (auf Gefühl, Sinn, Phantasie, Verstand und Willen) dargestellt werden.

5) Da endlich das Gedächtniß von sehr hoher praktischer Wichtigkeit ist, so müssen auch die in der Natur liegenden einfachen Regeln zur Erhöhung der Gedächtniß-Kraft angegeben, und die angeblichen Wirkungen der künstlichen Mnemonik gewürdiget werden.

Die erste Frage ist also diese: „Was ist das Gedächtniß? und gibt es wirklich ein Gedächtniß als besonderes Vermögen des Geistes?“

Ein neuer scharfsinniger Psycholog hat darüber Folgendes geurtheilt: „Die gewöhnliche Annahme ist zeither gewesen, daß Gedächtniß- und Erinnerungs-Kraft besondere Vermögen seyen. Dieß zu behaupten, würde von den Handlungen, die hieher gehören, dargethan werden müssen, daß sie nicht aus gleichen Gründen mit andern Wieder-Erweckungen des Vorgestellten erklärt werden könnten. Dieß aber möchte schwer zu erweisen seyn. Man nennt als solche 1) das Einprägen und Merken der Vorstellungen; 2) das Aufbewahren derselben; 3) die eigentliche Erinnerung. Was nun

1) das Einprägen betrifft, so ist es nichts als das bestimmte Vorstellen nur mit erhöhter Intensität der Kraft; verbunden mit der Absicht, das Vorgestellte sich durch diesen Act völlig anzueignen. Das Merken fällt damit zusammen."

2) Ein Aufbewahren der Vorstellungen, — sagt er — ist uns gar nicht bekannt. Wir kennen, — sagt er — nicht nur keine Thatsache dafür, sondern wir sind auch nicht im Stande, uns ein Zeitleben zu denken, in welchem irgend andere Vorstellungen vorhanden seyen, ausser den in jedem Augenblicke wirklich bewirkten. Kurz! die Wahrheit zu sagen, so ist Alles, was wir je auswendig gelernt haben, in der Zwischenzeit zwischen dem ersten Einprägen und der nachherigen Erneurung in der Seele gar nicht vorhanden, weder an irgend einem Orte, dergleichen es für ein Zeitleben nicht gibt, noch in irgend einer besondern Handlung, deren actuelle gleichzeitige Mehrheit ebenfalls sowohl mit der Erfahrung als mit dem reinen Begriffe des Zeitlebens unvereinbar ist.

3) Die Erinnerung endlich ist der Act, durch den eine sich erneuernde Vorstellung als eine bereits einmal dagewesene erkannt wird. Hier dringen sich nur mehrere Acte in einander. — Die Erneurung der Vorstellung, und das Gefühl der Gleichheit unseres Zustandes bey der ehemaligen und jetzigen.

Meinem Urtheile nach reducirt sich hier Alles auf die Frage: ob nicht der unläugbaren Thatsachen der Erfahrung wegen angenommen werden müsse, daß die Vorstellungen in der Periode zwischen der Erwerbung und Wieder-Erweckung in der Seele wirklich vorhanden seyen? und diese Frage glaube ich bejahen zu müssen.

Denn wenn die Gefühle, die Vorstellungen, die Begehrungen, die in unserer Seele hell und lebendig gewesen sind, nicht in der Tiefe der Seele vorhanden wä-

ren, und Spuren ihres Daseyns zurückgelassen hätten, wie sollte es der Seele möglich seyn, sie bald willkürlich wieder an das Licht zu rufen, bald unwillkürlich wieder vor dem Bewußtseyn erscheinen zu sehen? Was gar *nicht* vorhanden ist, das kann auch nicht wieder erscheinen! Auch wäre ja die Vorstellung eines zusammenhängenden Systems — ohne Behalten des Successiv-Erworbenen nicht denkbar.

Ich glaube daher, daß man der Seele allerdings ein Behaltungs- und mit Anerkenntniß verbundenes Wiedererweckungs-Vermögen der gehabten Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen zuzuschreiben berechtigt sey; — freylich nicht so, als ob dieß wieder eine neue wirklich abgesondert-existirende unsichtbare Kraft des Geistes wäre; sondern — um einen für diese besondere Wirkungs-Weise des inneren Sinnes bezeichnenden Ausdruck zu haben.

4) Wenn man nun dieses Vermögen *nach seiner verschiedenen Erscheinungs-Weise betrachtet*, so kann man dabey auf seine Quelle und Wirkungsart, oder auf die verschiedenen Grade seiner Vollkommenheit, oder auf *seine* objective Richtung sehen!

Sieht man a) auf die Quelle und Wirkungsart, so ist das Gedächtniß entweder bloß natürlich oder künstlich — und jenes ist in seinem Wirken mechanisch, dieses aber entweder ingeniös oder judiciös. — Mechanisch ist nemlich das Gedächtniß, wenn es ohne Unterschied und Auswahl des Stoffes auffaßt, was es empfängt, und wörtlich wieder gibt, wie es empfangen hat. Solche Leute sind lebendigen Chroniken gleich, die einem Jahr und Tag und Stunde, von dem was in der Welt-Geschichte geschehen ist, anzugeben wissen; — aber tiefer eingehenden Bemerkungen in den Geist und Grund der Thatsachen sind sie darum eben nicht fähig. Bemerkens-

werth ist es, daß Leute, die ein Gedächtniß der Art besitzen, Alles wie an einem Faden zu haben scheinen. — Eine kleine unterbrechende Incidenz schneidet daher beym Wieder-Erwecken gleichsam die ganze Reihe wie mit einemmal ab! —

Das ingeniöse Gedächtniß unterscheidet sich von dem vorigen dadurch, daß es nicht jeden Stoff mit gleicher Leichtigkeit aufnimmt, sondern daß vielmehr nur das Sinnreiche und durch freygebildete, witzige Beziehungen Gefallende bey ihm eine bereitwillige Aufnahme findet. — Menschen, die ein solches Gedächtniß besitzen, behalten Anspielungen, Gedichte, überhaupt Geschmacks-Produkte leichter als philosophische Ideen-Reihen. Soll natürlich das Gedächtniß durch die Vorstellungen solcher Beziehungen unterstützt werden, so müssen sie auf einem realen Bande und Zusammenhange beruhen; und daraus ist die Erscheinung erklärbar, daß Witzlinge selten ein treues Gedächtniß haben, wie Kant in seiner Anthropologie erinnert.

Das judiciöse Gedächtniß faßt von der menschlichen Erkenntniß dasjenige auf, was durch das Band wahrer, innerer, von dem Geiste erkannter Beziehungen mit einander verbunden ist; und was in sofern nur das Werk des besonnenen Nachdenkens ist.

Köpfe dieser Art behalten das, was nach Verstandes-Gesetzen zusammenhängt, z. B. Beweise der Mathematik oder Philosophie, richtiger und getreuer als andern Gedankenstoff. — Das Eigenthümliche dieses Gedächtnisses aber ist, daß wenn man auch etwas vergessen hat, man durch die Untersuchung der Theile, die man besitzt, das Verlorne leicht wieder finden kann.

So ist also das Gedächtniß entweder roh, wie es aus der Hand der Natur kommt, und wirkt nach blindem Mechanismus; oder es trifft Geist und Vernunft im

Menſchen an, und dann nimmt es auch den Charakter von dieſen an.

Sieht man b) auf die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit des Gedächtniſſes; ſo erſcheint es entweder als extenſiv vollkommen (capax), oder intenſiv vollkommen (valida), oder protenſiv vollkommen (tenax). Die alte wie die neue Geſchichte führt uns bewundernswürdige Beyſpiele von Vollkommenheit des Gedächtniſſes auf. — So wird von Cyrus erzählt, er habe die Namen aller ſeiner Soldaten auswendig gewußt, von Mithridat, er habe 22 Völkern in ihrer Sprache Recht geſprochen, von Charmidas, er habe ganze Bände nach einmaligem Durchleſen wieder geben können — und ebenſo rühmt die neue Zeit den berühmten Angelo Poliziano, Pico von Mirandola, Scaliger, Johannes v. Müller und Andere. — Selten ſind übrigens mehrere Vollkommenheiten des Gedächtniſſes beyſammen; auſſer bey Blinden, bey denen die Anſpannung des geiſtigen Auges durch die Zerſtreuung äuſſerer Anſchauungen nicht geſchwächt iſt.

Sieht man c) auf die objective Richtung des Gedächtniſſes, ſo kann man auch ein ſinnliches und intellectuelles Gedächtniß unterſcheiden. Jenes iſt entweder reinſinnlich, und für die Aufbehaltung der ſich im Raume darſtellenden Standpunkte und Geſtalten beſonders geeignet — wie das bey einigen beſonders ſtarke Ort- und Perſonen-Gedächtniß. Natürlich findet ſich dieß beſonders bey ſolchen Perſonen, für welche räumliche Beziehungen von großer Wichtigkeit ſind, wie bey Jägern, Natur-Forſchern, Seeleuten.

Oder es iſt nur ſymboliſch — und für die todten Zeichen der Anſchauungen beſonders empfänglich, wie das bloße Wort- und Zahlen-Gedächtniß. Dieß findet ſich ebendarum vorzüglich bey Stuben-Gelehrten, Wort-Krä-

mern, kurz bey Leuten, die nicht die lebendige Natur, sondern Ziffern und todte Buchstaben lieben.

Das intellectuelle dagegen — ist für die Behaltung dessen besonders empfänglich, was geistig ist — Denker und gefühlvolle Menschen, die die edleren Gefühle öfters in sich erweckt haben, die sich mit anhaltendem Eifer in ein Gebäude von Ideen und Begriffen hineingedacht haben, besitzen diese Art des Gedächtnisses.

Wir gehen nun zur Entwicklung der Gründe über, von denen die Stärke wie die Schwäche des Gedächtnisses bestimmt wird.

Diese Gründe sind theils physischer, theils geistiger Art. —

Was nehmlich 1) die Stärke der Gedächtniß-Kraft betrifft, so hängt diese unläugbar

a) physisch von einer glücklichen Organisation und lebendigen Receptivität des Gehirns ab; und ebendarum mittelbar — von der Frische des Lebens-Alters, von der Regelmäßigkeit der Lebens-Weise, von der Gesundheit und Pflege des Körpers. Denn alle diese Momente stärken und beleben das Gehirn!

Nicht selten ist in sofern der geheime Grund, warum Jünglinge nichts lernen, in ihren verborgenen Ausschweifungen zu suchen. Und die Tugend belebt das Genie, und gibt dem Geiste einen frischen umfassenden Blick in dem Gebiete des Wissens. Sie hängt aber auch

b) geistig nicht nur von der Verfassung, in der sich die übrigen geistigen Kräfte überhaupt befinden, sondern auch von der Beziehung des Gegenstandes auf diese Kräfte ab. Wenn wir diesen Satz in seine Elemente zerlegen, so finden wir

α) daß je freyer und ungestörter das Gefühl überhaupt wirkt, und je mehr der Gegenstand das Gefühl anspricht, desto dauerhafter auch sein Eindruck in dem Gedächtnisse bleibt.

β) Daß je reger und aufmerksamer überhaupt der auffassende innere Sinn ist, je lebendiger und beweglicher die Phantasie ist — mithin je mehr der innere Sinn bey der Auffassung sich anstrengt, je klarer die Phantasie die Sache und ihr Symbol erfaßte, und je mehr sie dieselbe versinnlichte, desto dauerhafter auch der Eindruck im Gedächtnisse bleibt.

γ) Wir finden, daß je reger überhaupt der Verstand ist, und je mehr er den Gedankenstoff verarbeitet, und zu seinem geistigen Eigenthum umgewandelt hat, desto dauerhafter auch der Eindruck im Gedächtniß bleibt.

δ) Wir finden endlich, daß je energischer überhaupt der Willens-Trieb *ist, und je größer das* Interesse ist, mit dem der Wille die zu behaltende Sache ergriffen hat, desto dauerhafter auch der *Eindruck im* Gedächtnisse bleibt. So ist es also ein unläugbarer Erfahrungs-Satz, daß die Stärke des Gedächtnisses von den bleibenden und wechselnden Vollkommenheits-Zuständen des Gefühles, des Sinnes und der Phantasie, des Verstandes und der Willens-Kraft abhängt.

Aus dieser Betrachtung ergeben sich die Gründe der Gedächtniß-Schwäche sehr leicht. — Doch zuerst müssen wir die verschiedenen Arten und Modificationen dieser Schwäche selbst betrachten.

Man kann, wie ich glaube, diese Schwäche in Hypersthenie und Asthenie des Gedächtnisses eintheilen. Die Erfahrung lehrt nehmlich :

1) daß das Gedächtniß bey gewißen Personen und in gewißen Fällen zu schnell wirken kann; so daß sich Vorstellungen auf Vorstellungen, Bilder auf Bilder dringen;

2) daß man sich oft von seinen vorhergehenden Gedanken nicht trennen kann, indem das Gedächtniß sie immer erneuert, und dadurch Geistes-Abwesenheit und Zerstreuung bewirkt.

Diese unwillkürliche allzugroße Lebhaftigkeit des Gedächtnisses zeigt sich

3) oft auch bloß singulär, indem sich einzelne ungerufene Gedanken uns unter andern Geschäften und Vorstellungen aufdringen, und durch ihre hartnäckige Zudringlichkeit uns lästig werden. Diese Zustände kann man wohl mit dem Ausdrucke: Hypersthenie des Gedächtnisses, bezeichnen.

Die Erfahrung lehrt aber auch:

1) daß man oft an einer völligen Schwäche dieser Geistes-Kraft leidet, die sich entweder auf den ganzen Umfang aller Vorstellungen, oder nur auf die Sphäre einer gewißen Klasse von Vorstellungen erstreckt; z. B. bey den Alten, die das schon längst Geschehene auf das umständlichste behalten; und dagegen von dem Näheren nichts mehr zu behalten im Stande sind.

2) Diese Schwäche des Gedächtnisses kann aber auch bloß temporär seyn — indem man gerade jetzt sich einer Sache nicht mehr entsinnen kann — wenn auch der Gedanke oft, wie man sagt, einem gleichsam auf der Zunge zu liegen scheint.

Es ist leicht, im Allgemeinen die Gründe anzugeben, aus denen diese Schwäche des Gedächtnisses entspringt. — Die vorzüglichsten derselben sind folgende.

Was nehmlich

1) jene Hypersthenie, jenen raschen beweglichen Wechsel in den Bildern des Gedächtnisses betrifft, so wie

das unabweisbare Zudringen gewißer unzeitiger Vorstellungen, so ist der Haupt-Grund dieser Erscheinung unläugbar — in einem zu heftig aufgeregten inneren Gefühle, in einer mit der realen Welt im Gegensatze lebenden dichtenden Phantasie, und in einer inneren heftigen Bewegung der Willens-Kraft zu suchen. — Menschen, die im inneren Gefühle unruhig sind, wie Bösewichter, oder deren Phantasie an das unruhige Haschen von Bildern gewöhnt ist, oder die mit unruhigen Planen umgehen, werden in der Aneinanderreihung ihrer Vorstellungen von den Reminiscenzen ihres Gedächtnisses rasch und unwillkürlich, wie von störenden Numidischen Reitern, angefallen.

2)

Die Asthenie des Gedächtnisses dagegen hat ihre Gründe

a) theils in physischen Verhältnissen, wie z. B. in Krankheiten und überhaupt in solchen Zufällen, durch welche die Empfänglichkeit des Gehirnes entweder gestört oder ganz und gar aufgehoben wird, das Alter ist ein redender Zeuge davon. Uebrigens kommen in dieser Hinsicht wirklich sonderbare Phänomene in der Seelen- und Körper-Geschichte vor. So erzählt Plinius, daß einer, der von einem sehr hohen Dach herunterstürzte, seine nächsten Verwandte, ja selbst seine Mutter nicht mehr kannte; Val. Maximus, daß ein gelehrter Athenienser durch einen Steinwurf an den Kopf die Buchstaben völlig vergessen hatte; übrigens sonst noch Alles wußte. — Wie vieles ist uns, — möchte man hier ausrufen — in der Natur, und wie noch mehreres in der geheimen Werkstätte der Seele verborgen!!

b) Unläugbar hängt diese Schwäche aber auch von geistigen Gründen ab. Dahin gehört

a) die Störung und Hemmung des ruhigen Gefühls. Man denke nur an einen ängstlichen Redner! Seinen Geist mit den herrlichsten Ideen angefüllt tritt er in die Mitte — aber die Angst verwischt auf einmal Alles aus seinem Kopfe, und der Held verstummt;

b) die Unterdrückung der Munterkeit und Lebhaftigkeit des inneren Sinnes. So ist Schläfrigkeit und das Herannahen des Schlafes selbst bey dem lebhaften Kopfe immer ein Feind des Gedächtnisses gewesen;

c) die habituelle Zerstreuung und ebendadurch die Schwächung der mit Bewußtseyn wirkenden Phantasie.

In dieser Hinsicht ist das Romanen-Lesen einer der feindseligsten Angriffe auf das Gedächtniß. — Denn da man bey dieser Lectüre nur Unterhaltung zum Zwecke hat, und da die Vorstellung: „man befinde sich auf dem bloßen Felde der Erdichtungen" die Phantasie auf die Abwege eines spielenden, gedankenlosen Dichtens hinführt, so wird dadurch der Hang zur Zerstreuung und Achtlosigkeit habituell, und ebendamit das Gedächtniß geschwächt. Ein

d) vierter Grund ist Schwäche und Mangel an Anstrengung des Verstandes. Denn — wer am Geiste schwach ist, oder wer seinen Geist zur Verarbeitung des aufzunehmenden Gedankenstoffes nicht anwenden mag, wie sollte der etwas helle zu fassen und lange zu behalten vermögen? — Endlich gehört

e) dahin die Indolenz und Thatlosigkeit des Willens — denn Lust und Liebe macht auch die Arbeit des Gedächtnisses ring, und krönt sie mit einem glücklichen Erfolge.

3)

So wie das Gedächtniß von dem Einflüsse der übrigen Geistes-Kräfte abhängt, so hat umgekehrt dasselbe

auch auf sie wieder seinen bedeutenden Einfluß. Wir wollen dieß nur in Ansehung des Gefühles, der Phantasie, Denk-Kraft und des Willens kurz entwickeln.

a) In Hinsicht des Gefühls. Das Gedächtniß behält und gibt nicht nur Vorstellungen, sondern auch Gefühle wieder. Würden unsere Gefühle, die wir schon hatten, mit ihrem Hinweggehen gänzlich aus der Seele verschwinden, und keine Spur in ihr zurücklassen, wie arm wären wir an Gefühlen! Aber so ist es nicht. In der Seele des Gefühlvollen leben die gehabten besseren Gefühle fort, und stehen bey jeder ähnlichen Anregung von Aussen wieder in ihrer vollen Lebendigkeit da. Je reger das Gedächtniß also auch für Gefühle ist, desto beweglicher und empfänglicher für das Vernehmen gleicher Gefühle ist auch — der Mensch.

b) In Hinsicht der Phantasie. Die Phantasie ist frey — aber sie ist in ihren kühnsten Dichtungen doch auch wieder *gebunden*. *Sie ist frey* in der Gestaltung und Zusammensetzung der Bilder, aber sie ist *gebunden* an den Stoff der Vorstellungen, den ihr Natur *und* Vernunft gibt, und der in dem Gedächtnisse gleichsam wie in einer Schatz-Kammer niedergelegt ist. — Je reicher daher diese Schatz-Kammer ist, desto reicher ist auch das Feld der dichtenden Phantasie — und wahrhaft große Dichter sind daher immer auch mit einem reichen Schatze des Wissens begabt gewesen, wie vor Allen der Italiäner Dante, und der Grieche Homer — und so wie man sagen kann: daß in des armen Mannes Beutel viel Witz verderbe, ebenso verdirbt auch in des Gedächtnißarmen Kopfe viele Phantasie.

c) In Hinsicht des Verstandes. Nach seinem Einflusse auf dieses Vermögen steht das Gedächtniß in üblem Rufe. Starkes Gedächtniß hat man schon oft als ein

Criterium eines ſchwachen Verſtandes verrufen! — Der Satz hat einigen Schein. Denn nach der Erfahrung haben allerdings nicht alle große Gedächtniß-Männer auch groſſen Verſtand gezeigt. Indem ſie zuviel mit der bloß hiſtoriſchen Auffaſſung des Stoffes beſchäftiget waren, haben ſie nicht ſelten die Urtheils-Kraft zu üben und zu bilden unterlaſſen. Auch mag die umfaſſende Maſſe des Stoffes über die Gränzen des Verſtandes bey Vielen hinausgewachſen ſeyn! Auf der andern Seite aber bleibt es doch wahr, daß ohne glückliches Gedächtniß ſich der Verſtand nicht groß zeigen kann.

Die Begriffe fordern eine große Menge von Anſchauungen; die Auswahl treffender Urtheile fordert einen Reichthum an erworbenen Kenntniſſen, kurz! ohne einen guten Schatz im Gedächtniſſe kann ſich auch der Geiſt nicht offenbaren.

d) Auch die Willens-Entſchlüſſe drücken ſich dem Gedächtniſſe ein. Es gibt eine Gewöhnung an edle Beſtrebungen des Willens — und dieſe Gewöhnung hat ihren vorzüglichſten Grund in dem Gedächtniſſe, das die inneren Thätigkeiten des Willens und das mit ihnen verbundene erhebende Gefühl der moraliſchen Freyheit in der Seele bewahrt. Je lebendiger dieſes Gedächtniß iſt, deſto empfänglicher für gleichgute Handlungen iſt auch der Menſch.

Achte Abhandlung.

Von der

Mnemonik.

Von

G. C. F. Fischhaber.

Das Gedächtniß ist die Schatz-Kammer der Phantasie, des Verstandes, der Vernunft, des Gefühles und der gehabten Willens-Aeusserungen. Wie wichtig ist daher das Gedächtniß!

Um dieser hohen Wichtigkeit willen — hat man schon in dem Alterthume auf Mittel gesonnen, dieser *Kraft* durch Anwendung künstlicher Regeln eine Erhöhnng zu geben; — und die Theorie dieser Regeln in systematischem Zusammenhange dargestellt, wurden „Mnemonik" genannt.

Unsere Aufgabe besteht nun darin:

1) eine kurze anschauliche Darstellung dieser Theorie nach ihren wesentlichen Grund-Zügen zu geben;

2) den Werth derselben nach ihren Haupt-Momenten zu prüfen;

3) die in der Natur gegründeten einfachen Haupt-Regeln zur Stärkung des Gedächtnisses zu entwickeln.

I.

Die Basis der künstlichen mnemonischen Theorien ist der Entwurf eines sogenannten mnemonischen Schema's.

Dieſes Schema beſteht aus einem in verſchiedene Colonnen und Felder eingetheilten Raume, in deren jedes ein gewißes Zeichen (Wort oder Bild) eingetragen wird, um die Vorſtellungen, die man behalten will, an die Ordnung dieſer Zeichen zu knüpfen, und ſie vermittelſt derſelben in ſeine Gewalt zu bekommen.

Auf dieſe Art hat ein neuer Mnemoniker den Vorſchlag gemacht (C. A. Duchet, Schüler des Erfinders der Mnemonik, G. J. C. v. Aretin — in der Schrift: „die Kunſt binnen wenig Tagen beynahe unbegreifliche Proben des ſtärkſten Gedächtniſſes ohne Anſtrengung abzulegen," Prag 1812.).

Zwanzig Buchſtaben des Alphabets auszuheben, zu dieſen Buchſtaben jeden der 5 Vocale zu ſetzen, und dann zu jedem ſolchen Buchſtaben — paare (Aa, Ae, Ai, Aq, Au) ſich den paſſenden Namen eines Bekannten, oder einer verſchiedenen Würde zu denken, der in den Anfangs-Sylben jene zwey Buchſtaben enthalte.

Dieſes Schema wird hierauf von ihm in ganze und halbe Dekaden eingetheilt — ſo daß jede Dekade zwey Buchſtaben des Alphabets in ſich faßt, von denen jeder in geordneter Folge mit den fünf Vokalen verbunden iſt.

Nach dieſem kommt natürlich alles auf die Memorirung dieſes Schema's an, damit man zu jeder Nummer den Namen des dazu gewählten Bildes; und umgekehrt bey jedem Bilde ſeinen arithmetiſchen Platz ſogleich beſtimmt anzugeben wiſſe!

Dieß macht das Fundament — der praktiſchen Mnemonik aus!

Hat man ſich aber die Aufeinander-Folge, ſo wie die einzelnen Plätze der Bilder des Schema's bis zur größtmöglichſten Fertigkeit eigen gemacht; ſo — erfordert nun die Anwendung dieſes Schema's folgende zwei geiſtige Operationen:

1) die Verbindung des zu memorirenden Stoffes mit seinem Ordnungs-Bilde — welche dadurch bewirkt wird, daß man sich aus dieser Verbindung ein neues willkürliches Bild entwirft. Je auffallender dieses Bild ist, desto besser entspricht es seinem Zwecke;

2) die fleißige Uebung in der Reproduktion dieser frey entworfenen Verbindungs-Bilder. Diese Uebung ist die einzige Bedingung, unter der der Mnemoniker seiner Sache gewiß seyn kann.

Alles hängt also hier von der Aneignung des Schema's und der Verbindungs-Bilder ab.

II.

Wenn man nun diese Methode einer künstlichen Mnemonik prüft; so glaube ich, lassen sich mit Recht folgende Einwürfe gegen die Zweckmäßigkeit und allgemeine Anwendbarkeit derselben erheben:

A) Entweder ist der zu behaltende Gedankenstoff beschränkt, so bedarf es zu seiner Fixirung und Aneignung unläugbar keines mnemonischen Schema's; — oder er ist von großem und bedeutendem Umfange, so muß natürlich ebendarum auch das mnemonische Schema sehr umfassend seyn. — Da aber die Theile desselben keinen auf geistigen Gründen beruhenden inneren Zusammenhang haben, so erfordert die Memorirung desselben an sich ein starkes mechanisches Gedächtniß, und die Arbeit des Gedächtnisses wird durch die Verknüpfung des Schema's und des zu fixirenden Stoffes, statt vereinfacht zu werden, verdoppelt.

B) Die Verbindung der Ordnungs-Bilder mit dem zu memorirenden Gedanken-Stoffe fordert theils gewiße subjective Eigenschaften des Geistes, theils bestimmte objective Eigenschaften der Ordnungs-Bilder, um de-

ren willen sich keine allgemeine Anwendbarkeit eines mnemonischen Schema's denken läßt.

Sie fordert subjective Eigenschaften des memorirenden Geistes! — Die Ordnungs-Bilder sollen mit dem gegebenen Stoffe vermittelst eines neuen freygeschaffenen Bildes verknüpft werden. Fordert dieß nicht schon die Entwicklung der schöpferischen Phantasie? muß die Phantasie, wenn die Anwendung der Mnemonik die Natur übertreffen soll, nicht schnell wirken, und das Verbindungs-Bild im Augenblick auffinden?

Muß ferner, wenn das Verbindungs-Bild etwas Eigenthümliches und Auffallendes an sich haben soll, die Phantasie nicht original, und die Urtheils-Kraft treffend seyn? Ist aber eine entwickelte, schnellwirkende und originelle Phantasie, verbunden mit treffender Urtheils-Kraft, eine universelle Gabe des Geistes? Wem es aber an diesen Talenten mangelt, der wird entweder seine Verbindungs-Bilder nur langsam erzeugen; oder sie werden so entfernt und abentheuerlich seyn, daß sie die Anstrengung des Gedächtnisses, statt zu erleichtern, auf das äusserste erschweren!

Sie, diese Verbindung der Ordnungs-Bilder fordert aber auch gewiße objective Eigenschaften eben dieser Bilder, die eine allgemeine Anwendbarkeit derselben auf jeden zu memorirenden Stoff beynahe undenkbar machen!

Wenn nehmlich in der Natur eines solchen Bildes ein realer Grund zur Verbindung mit jedem Stoffe liegen sollte — und ohne einen solchen auch entfernten realen Grund bleibt die Verknüpfung ein leeres bloß subjectives Spiel — so müßte es eine Biegsamkeit und Vielseitigkeit haben, die sich nie erwarten läßt. Denn wo sollte das Bild seyn, das für jeden Gedankenstoff, für die einfachen wie für die zusammengesetzten Theile, für

das Abstracte wie für das Concrete, für das Empirische wie für das Transcendentale geeignete Beziehungs-Punkte darböte? — Oder soll man etwa für jeden Stoff ein eigenes Schema besitzen? und wo soll das Schema gefunden werden, das die bedeutungslosen Redetheile zu fixiren vermöchte?

Ich glaube daher, daß sich theils wegen der ausgesprochenen subjectiven, theils der objectiven Gründe wegen — keine allgemeine anwendbare Mnemonik bilden lasse.

C) Der dritte Haupt-Punkt aber ist der, daß ja auch bey diesen Theorien zuletzt alles auf der fleißigen Uebung in der Reproduction der freygebildeten Verknüpfungs-Bilder beruht.

Nicht das gebildete Schema, nicht die Association der Bilder des Schema's mit dem Stoffe, sondern die fleißige Reproduction der Verknüpfungs-Bilder ist es also, auf der die versprochenen Wirkungen dieser Kunst am Ende beruhen.

Dieß leitet uns nun von selbst zu der Betrachtung der einfachen, natürlichen Regeln, deren Beobachtung zur Stärkung, Belebung und Unterstützung des Gedächtnisses dient.

III)

Diese Regeln der einfachen und natürlichen Mnemonik lassen sich in solche eintheilen, die 1) schon vor dem Auffassen, 2) in solche, die bey der Auffassung selbst; 3) in solche, die nach dem Auffassen zum Behufe des Behaltens und der Erleichterung des Wiedererweckens anzuwenden sind.

A) Schon vor dem Auffassen möchten wohl folgende die vornehmsten zu beachtenden Regeln seyn:

a) in Betreff des Gefühls: — daß man, bevor man etwas auffassen will, sein Gefühl in eine ruhige Stimmung zu versetzen sucht, und sich ebendarum von der Aussenwelt in die innere geistige zurückzieht;

b) in Betreff des Sinnes: — daß man schon vor dem Auffassen den Zeitpunkt zu wählen sucht, in dem der Sinn für neue Eindrücke am empfänglichsten ist, und den Ort, in welchem er von fremdartigen Eindrücken am wenigsten gestört werden kann. Denn schon das Sprüchwort sagt es ja, daß Morgen-Stunde Gold im Munde habe — aber wie viele verschlafen dieses dargebotene Gold!

c) In Betreff des Willens: — daß man sich schon vor dem Auffassen eine angestrengte Aufmerksamkeit vorsetzt, und daher schon zum voraus eine solche Ansicht von der Sache zu gewinnen sucht, welche unsere Neigungen anspricht, und für unsern Willen ein lebendiges Interesse hat. Wenn daher ein Jüngling in irgend einer Wissenschaft groß werden will, so muß er sich ein Ideal von ihrer Vortrefflichkeit bilden, und sein Wille muß für dieses Ideal begeistert seyn! Er darf die Wissenschaft nicht für die Dienerin seiner Sinnlichkeit, sondern muß sie für eine Himmels-Göttin — anerkennen!

B) Die vornehmsten Regeln bey dem Auffassen betreffen Sinn, Einbildungs-Kraft und Verstand; und sind folgende:

a) Für den Sinn: — man suche das zu Behaltende wo möglich auf mehreren Wegen vor das Anschauungs-Vermögen zu bringen, und richte den inneren Sinn von allen fremdartigen, ihn berührenden Gegenständen ab;

b) für die Einbildungs-Kraft: — man suche das Aufzufassende mit passenden sinnlichen Bildern zu

verknüpfen; und führe das zu Behaltende in verschiedene Reihen (ἀνω καὶ κατω) vor der Einbildungs-Kraft vorüber;

c) für den Verstand: — man verbinde die Thätigkeit des denkenden Verstandes mit der Thätigkeit der Phantasie, und suche sich vermittelst der Auflösung des Gedanken-Stoffs in seine Elemente eine deutliche Erkenntniß seines Inhalts zu verschaffen.

C) Die Haupt-Regel nach dem Memoriren ist diese: „daß man auch nach dem Auffassen alle störende Eindrücke von sich abhalten, und sich in der Reproduktion des Memorirten fleißig üben solle.“

Aus diesen Regeln — ließe sich auch eine Vergessens-Kunst (Amnestonik) herleiten, wenn es anders nöthig wäre, die träge Natur so Vieler auch noch durch Kunst-Regeln zu unterstützen.

Digitized by Google

Inhalt

Vorwort des Herausgebers III

Vorwort des Verfassers V

Einleitung. Die Bedeutung Rudolf von Jhering's für die Rechtswissenschaft 1

Erstes Buch. Die Entstehung des Rechts 15

Erster Abschnitt. Die Entstehung des Rechts durch Kampf 15

Zweiter Abschnitt. Die Entstehung des Rechts durch Arbeit 25

Dritter Abschnitt. Die Entstehung des Rechts durch Vertrag 33

Zweites Buch. Die Mittel des Rechts 41

Erster Abschnitt. Die Mittel des Rechts im Allgemeinen 41

Zweiter Abschnitt. Die Mittel des Rechts im Besonderen 49

Drittes Buch. Der Zweck des Rechts 61

Erster Abschnitt. Der Zweck des Rechts im Allgemeinen 61

Zweiter Abschnitt. Der Zweck des Rechts im Besonderen 69

Dritter Abschnitt. Die Grenzen des Rechts 77